Cyclical Time and Ismaili Gnosis

Henry Corbin



النصوص والسياقات الإسلامية

المحرر العام هيرمان لاندولت
أستاذ الدراسات الإسلامية، جامعة ماكجيل، مونتريال
ومعهد الدراسات الإسماعيلية، لندن

ترجمة مجموعة الروح، ما في الجبة إلا الله

المحررون المساعدون إليزابيث براين

د. جيمس موريس

معهد الدراسات الإسماعيلية

الزمن الدوري والغنوص الإسماعيلي

هنري كوربن

كيجان بول الدولية
لندن وبوسطن وملبورن وهينلي
بالاشتراك مع المطبوعات الإسلامية
لندن

معهد الدراسات الإسماعيلية، لندن

تأسس معهد الدراسات الإسماعيلية في ديسمبر 1977 بهدف تعزيز المعرفة والتعلم في الإسلام، وفهم أفضل للأديان والمعتقدات والممارسات الأخرى.

تمتصميم برامجها لتشجيع دراسة متوازنة للإسلام والتنوع الموجود داخل وحدته الأساسية. كما تتناول هذه الدراسات الوضع المعاصر للعالم الإسلامي، مع التركيز على القضايا

الحاسمة لرفاهيته.

منذ عام 1980، تم تحويل المعهد إلى جامعة ماكجيل، مونتريال، كندا. كما أنها تعمل بالتعاون مع الجامعات الأخرى.

بالتعاون مع جامعة ماكجيل، **يدير** المعهد قسم الدراسات العليا والبحوث (لندن وباريس). يقوم هذا القسم بتحرير سلسلة "النصوص والسياقات الإسلامية".

الآراء المعبر عنها في هذه السلسلة هي آراء المؤلفين المعنيين.

المحتويات

المحتويات

195
206

ملاحظة افتتاحية

المقالات الثلاث الواردة في هذا المجلد، والتي تتناول المواضيع الرئيسية للفكر الإسماعيلي المبكر، قدمها البروفيسور كوربن في الأصل كمحاضرات أمام جمهور من العلماء، أول اثنتين في مؤتمرات إرانوس السنوية والثالثة في مؤتمر عقد تحت رعاية الأكاديمية الوطنية للينسي في روما. يُعرب المؤلفون عن امتنانهم للمساعدة التي قدمتها السيدة ستيلا كوربين في إعادة نشرها هنا.

تم إلقاء " Le Temps Cyclique dans le Mazdeisme et dans l'Ismaelism e" في مؤتمر إيرانوس عام 1951 (عامًا: "الإنسان والزمن")، وظهر في Eranos-JahrbuchXX (1951)، زيوريخ، 1952. تم نشر الترجمة الإنجليزية بواسطة رالف مانهايم ، " الزمن الدوري في المازدية والإسماعيلية "، لأول مرة في الإنسان والزمن: أوراق من كتب إرانوس السنوية (سلسلة بولينجن XXX، المجلد هـ ،(3حرره جوزيف كامبل، نيويورك، مطبعة جامعة برينستون، ولندن، روتليدج وكيجان بول ، 1957، reprinte d by perm ission of Princeton University Press and Routledge & Kegan Paul Ltd.

تم تسليم " Epiphanie Divine et Naissance Spirituelle dans la Gnosc Ism aelienne" في مؤتمر Eranos في عام 1954 (عامًا: " الإنسان والتحول ")، ونشر في Eranos - Jahrb uchXXIII (1954)، زيورخ، 1955.تم نشر الترجمة الإنجليزية بواسطة رالف مانهايم ، "التجل الإلهي والولادة الروحية في الغنوص الإسماعيلي "، لأول مرة في الإنسان والتحول: أوراق من كتب إرانوس السنوية (سلسلة بولينجن XXX، المجلد ،(5حرره جوزيف كام ببي ll، نيويورك، مطبعة جامعة برينستون ولندن، روتليدج **وكيجان** بول ،1964 ،أعيد طبعها بإذن من مطبعة جامعة برينستون وروتليدج **وكيجان** بول المحدودة.

تحرير الملاحظة الأصلية

كان "De la Gnose Antique Ismaelienne" عنوان محاضرة ألقيت في روما في عام 1956، في المؤتمر الثاني عشر "Volta": كان موضوع ذلك المؤتمر "الشرق والغرب في العصور الوسطى." تم نشرها في وقائع ذلك المؤتمر، Oriente e Occidente nel Medioevo، Rome، Accadem ia Nazionale dei Lincci، 1957. تم إعداد الترجمة الإنجليزية، "من غنوص العصور القديمة إلى الغنوص الإسماعيلي"، لهذا

المجلد بواسطة جيمس دبليو موريس.

وفقًا لرغبات الناشرين، تمت إعادة طباعة أول مقالتين تمامًا كما ظهرتا في الترجمات الإنجليزية الأصلية (باستثناء أخطاء الطباعة). بالنسبة للمقال الثالث، تم استكمال أو تحديث بعض المراجع (المحددة بأقواس مربعة)، بينما تم تعديل نظام النقل الصوتي قليلاً ليتناسب مع الاستخدام الإنجليزي، وذلك باتباع النمط المحدد في المقال السابق. قام فريق التحرير في المعهد بإعداد فهارس هذا المجلد.

كتب هنري كوربن متوفرة باللغة الإنجليزية

ابن سينا والترنيمة الرؤيوية (سلسلة بولينجن، LXVI)، ترجمة دبليو آر تراسك، نيويورك، 1960 ؛ أعيد طبع كتب الربيع، دالاس، 1980 (طبعة غلاف ورقي).

الخيال الإبداعي في تصوف ابن عربي (سلسلة بولينجن ، XCI)، ترجمة رالف مانهايم ، مطبعة جامعة برينستون، 1969، **روتليدج وكيجان** بول، 1970.

الجسد الروحي والأرض السماوية: من إيران المازدية إلى إيران الشيعية (سلسلة بولينجن، 91: 2)، ترجمة ن. بيرسون، مطبعة جامعة برينستون، 1977.

رجل النور في التصوف الإيراني، ترجمة ن. بيرسون، منشورات شامبالا، بولدر ولندن، 978 .

1. الزمن الدوري في المازدية

عصور العالم في الزرادشتية المازدية

يحتوي دليل صغير للعقيدة المازدية، مكتوب باللغة البهلوية ويرجع تاريخه إلى القرن الرابع من عصرنا، على عدد من الأسئلة التي من المفترض أن يعرفها كل شخص فوق سن الخامسة عشرة. الأسئلة الأولى هي: "من أنا ولمن أنتمي؟ من أين أتيت وإلى أين أعود؟ ما هو نسبي وما هو عرقي؟ ما هي دعوتي الصحيحة في الوجود الأرضي؟ ... هل أتيت من العالم السماوي، أم أنني بدأت في العالم الأرضي؟ هل أنتمي إلى أهورامزدا أم إلى أهريمان؟ للملائكة أم للشياطين؟" 1

إليك الإجابات:

> لقد أتيت من العالم السماوي (مينوك)، ولم أبدأ في الوجود في العالم الأرضي (الغيتك) . لقد تجليت في الأصل في الحالة الروحية، وحالتي الأصلية ليست الحالة الأرضية. 2

1 Pand Namak i Zartusht (مجموعة نصائح زارتوشت). كما أن الرسالة القصيرة تحمل عنوان "Cilak Handarz i Poryotk eshan" (التعليمات المختارة لأول أطباء الإيمان). لا يزال تأليفها موضع شك. ينسب **أحد** التقاليد ذلك إلى الموباو الكبير أتوربات إي ماهراسباندان، وهو شخصية رفيعة المستوى من رجال الدين المزديين الذين فوضهم الملك الساساني شابور الثاني (79-309 م) لوضع النص القانوني النهائي للأفيستا، المقسم إلى واحد وعشرين كتابًا أو ناسك. لقد **وصل** إلينا "كتاب النصائح" صغير من تأليف هذا المؤلف. وهي مكرسة لابنه زارتوشت (سمي بذلك لتؤكد **له** الرعاية الروحية للنبي زاراثوسترا) . لكن يُنسب أيضًا "كتاب نصائح" إلى ابنه، الذي كان بدوره كبير موباو في عهد أردشير الثاني (379-383 م). تم نشر طبعة نقدية من كتابنا "Pand Namak" بواسطة إتش. إس. نيبرغ في Hilfsbuch des Pehlevi، المجلد. I (أوبسالا، 1928)، ص 17-30، 68-69. 0: أيضًا J. C. Tarapore، PahlaviAndarz-Namak (بومباي، 1933). الأسئلة المذكورة هنا وردت في المقطع الأول.

-1حول التباين بين معاني الفعلين rifritan وbutan ، انظر نيبرغ ،

Hilfsbuch des Pehlevi,المجلد. الثاني (أوبسالا ولايبزيغ، 1931)، معجم المصطلحات، مادة "؟" وهاينريش

يونكر، "حول المصادر الإيرانية لمفهوم الأيون الهلنستي"، محاضرات مكتبة واربورغ (لايبزيغ)، الجزء الأول (1923)، 134-133-

أنا أنتمي إلى أهورامزدا (أهورامزدا، رب الحكمة)، لا إلى أهريمان (روح الشر والظلام)؛ أنا أنتمي إلى الملائكة، لا إلى الشياطين... أنا مخلوق أهورامزدا، وليس مخلوق أهريمان. أستمد نسبي وعرقي من فن غايوم (الإنسان البدائي، أنثروبوس). أمي هي سباندارمات (ملاك الأرض)، وأبي هو أهورامزدا... إن إنجاز رسالتي يكمن في هذا: أن أفكر في أهورامزدا على أنه الوجود الحاضر (هاستيح)، الذي كان موجودًا دائمًا (هام إي-بوتيح)، وسيظل موجودًا دائمًا (هام-بافيتيح). أن نتصوره على أنه سيادة خالدة، وعلى أنه اللامحدودية والنقاء. أن نتصور أهريمان على أنه سلبية خالصة (نستيه)، يستنفد نفسه في العدم (أفين-بوتله)، باعتباره الروح الشريرة التي لم تكن موجودة في هذا الخلق، والتي ستتوقف يوماً ما عن الوجود في خلق أهورامزدا والذي سينهار في نهاية الزمن3 أن أعتبر ذاتي الحقيقية منتمية إلى أهورامزدا ورئيس الملائكة (أماهراسباندان).

هذه الصيغ البسيطة القليلة ولكن الحاسمة تعرض الاستجابات في آن واحد على أفق كل من الوجود السابق والوجود اللاحق. وهذا يعني أن لحظة الميلاد ولحظة الوفاة، المسجلتين بعناية في إحصاءاتنا الحيوية، ليستا بدايتنا المطلقة ولا نهايتنا المطلقة. إنهما يشيران إلى أن الزمن، كما نتصوره عادةً، كخط ذي طول غير محدد، يضيع في ضباب الماضي والمستقبل، ليس له معنى حرفياً، بل هو ببساطة أمر سخيف. إذا علمتنا فلسفة رياضية حديثة أن نتصور الزمن كبعد رابع مضاف إلى الأبعاد الثلاثة للمكان، فيمكننا القول إن أسطورة الكون المازدي تكشف لنا شيئًا ما في طبيعة بعد آخر (بعد خامس؟)، وهو البعد الذي يحدد "ارتفاع" الكائن من النور أو عمق الظلام.

يشير مصطلح "الارتفاع" أو "العلو" و"العمق" إلى أبعاد الفضاء المرئي، 4وتجبر متطلبات اللغة الأسطورة على وضع قوة النور وقوة الظلام المقابلة لها في هذا النوع من العلاقة

المكانية مع بعضها البعض. ومع ذلك، فإن أي تمثيل هندسي محكوم عليه بالفشل، لأنه يجب علينا أن نتصور فضاءً لا نهائياً ومحدوداً في آن واحد. ففي الواقع، لا يشغل النور والظلام البدائيان حيزاً

3 المقاطع 2, 3. **راجع** الترجمة المختلفة إلى حد ما في جانكر، ص 133 (avin butih، لتصبح غير مرئية).

4 أو الأفضل من ذلك، بما أن هذا النور قد تم تقديمه لنا على أنه يهتز إلى الأبد بصوت أهورامزدا (انظر أدناه)، فقد نستحضر فكرة الفضاء الرنان: كائن يشبه فيه البعد النموذجي الذي يسطع من خلاله لحنًا موسيقيًا، والذي، في تحديد ملامحه الخاصة، ينطق أيضًا بمجريات تحولاته. فيه **يتطابق** المحدود **وغير** المحدود.

محدداً مسبقاً؛ بل يؤسسان حيزاً خاصاً بهما تماماً، لا يمكن قياسه إلا من حيث النور والظلام. يمكن اعتبار ارتفاع أو عمق النور بمثابة الزمن الأبدي، وفضاء النور، التي تستيقظ فيها مخلوقات النور، التي تحقق أفكار هذا النور، تولد أبدياً من هذا الزمن الأبدي.

ومن ثم في هذا العمق من النور ينشأ الوجود الشخصي للكائن الذي يتعرف على نفسه على الأرض "ككائن ينتمي إلى أهورامزدا والملائكة المقربين. "لكن الوقت الذي تم فيه تسجيل لحظة مجيئه إلى الشكل الأرضي للوجود ولحظة رحيله النهائي عنه ليس هو الوقت الأبدي لهذا العمق من النور. إنه زمن نشأ فيه، وهو على صورته، ولكنه ملزم ومحدود بأفعال دراما كونية يمثل مقدمتها، وستكون خاتمتها أيضاً خاتمته الخاصة. انطلاقاً من هذا الزمن الأبدي،

يعود إلى أصله، [5]ويأخذ معه الكائنات التي تتدخل كشخصيات في دورته، لأنه في هذه الدراما

كل واحد منهم "يجسد" دوراً دائماً تم تعيينه لهم من قبل زمن آخر. وهو في الأساس "وقت العودة"، ويتخذ شكل دورة. تخبرنا نشأة الكون المازدية أن للزمن جانبين أساسيين: الزمن الذي لا شاطئ له، ولا أصل له (Zervan-i akararak)، الزمن الأبدي؛ والزمن المحدود أو "زمن الهيمنة الطويلة" (Zervan-i derany xvatai)، وهو بالمعنى الدقيق، Αἰών على الرغم من أن الزمن الأبدي يميل أيضًا إلى أن يتخذ هذا الاسم. الزمن الأبدي هو النموذج، نموذج الزمن المحدود الذي صُنع على صورته. ولهذا السبب فإن زمننا نفسه، كبعد من أبعاد الوجود الأرضي، يعطي إشارة إلى بُعد آخر غير بُعده الزمني الخاص - بُعد من النور يحدد شكله ومعناه. وعلى العكس من ذلك، فإن غياب هذا البعد أو إبادته يقيس مدى عمق الظلام الذي يعيشه من هو في هذا الزمن. وبما أنه يكشف عن هذه العلاقة مع الأصل، يمكن تسمية بُعد النور بالبُعد النموذجي؛ وعلى هذا النحو، فإنه يميز ويحدد موقع كائن النور، كائن ذو جوهر أهورامزدي. إن تشكيل رابطة بين هذا الكائن وزمن أبدي يعود إليه الزمن المحدود لشكل وجوده الفعلي، هذا البعد النموذجي

5 قارن. إتش إس نيبرغ، "أسئلة حول علم الكونيات وعلم الكونيات في المازدية"، المجلة الآسيوية (باريس) ، CCXIV: 2 (أبريل- يونيو 1929) ["أسئلة، " الأول]، ص 214، السطر. 9. لاحظ استخدام الفعل gumecit لعودة الوقت المحدود إلى وقت غير محدود؛ وهذه هي نفس الكلمة التي تُستخدم للدلالة على "مزيج" (gumecishn) الظلام مع النور. انظر أيضًا .R C. Zaehner، "Zurvani ca، " III، نشرة مركز الدراسات الشرقية (لندن)، IX (1937 -39)، نص Denkart 228 في الصفحة 880، والمقتطف الطويل من Denkart 282 في الصفحات 883 -84.

يفرض تجربة محددة للغاية للأبدية، أو بالأحرى التوقع الذي يجعل من الممكن - أو الذي يترجم - تصور زمن دوري ليس زمن عودة أبدية، بل زمن العودة إلى أصل أبدي.

إن مفهوم هذا البعد من النور، وهو بعد نموذجي لأنه يرسخ كل كائن في ذات أخرى تسبقه إلى الأبد، يمكن أن يزودنا بمفتاح عالم سماوي تسكنه شخصيات تتكون وتحكم في وجودها بقانون خاص بها، قانون له منطقه الخاص. تشير الردود التي قرأناها للتو إلى المستوى المزدوج أو حالة الوجود المزدوجة التي تميز علم الوجود المازدي، والتي يتم تحديدها بواسطة المصطلحين المينوك و الغيتك. يجب أن نحرص على عدم اختزال التباين الذي يعبران عنه إلى مخطط أفلاطوني بحت وبسيط. إننا لا نتعامل تحديداً مع تعارض بين الفكرة والمادة، أو بين الكلي والمدرك. بل ينبغي ترجمة كلمة "(المينوك)" إلى حالة سماوية، غير مرئية، روحانية، ولكنها ملموسة تمامًا.

يشير الغيتك[6] إلى حالة مادية مرئية أرضية، ولكنها حالة من مادة مضيئة تمامًا في حد ذاتها، وهي مادة غير مادية بالنسبة للمادة التي نعرفها بالفعل. [7]لأنه، وهذا هو المفهوم المازدي الخاص، فإن الانتقال إلى حالة الغيتك لا يعني في حد ذاته سقوطًا بل

اكتمالًا وكمالًا. إن حالة الضعف، والوجود الأدنى، والظلام التي يمثلها الوضع الحالي للعالم المادي، لا تنتج عن حالته المادية في حد ذاتها، بل عن حقيقة أنه المنطقة التي غزتها القوى الشيطانية المضادة، وساحة الصراع، وأيضًا الجائزة. إن الغريب في هذا الخلق ليس إله النور بل مبدأ الظلام. سيؤدي الفداء إلى ازدهار tan i pasen، "الجسد الآتي"، corpus resurrectionis؛ فهو لا يميل إلى تدمير عالم الغيتك، بل إلى إعادته إلى حالته المضيئة، بُعده النموذجي.

يشكل هذا البعد من النور كل كائن، كل كيان مادي أو معنوي في العالم الأرضي، باعتباره نظيرًا لحقيقة سماوية (أو المينوك) يشكل معها زوجًا؛ هذا المينوك هو كيانه الروحي، ونموذجه الأصلي، و"ملاكه". ومن خلال إرساء هذا البعد، يشهد الخيال الميتافيزيقي المازدي على قدرته المميزة على تكوين الأقانيم، وعلى جعل سمات الشخص السماوي تتألق من خلال كل الواقع. إن هذا المعيار التمثيلي أساسي لدرجة أن الزمن نفسه، في

6 حول هذين المفهومين لنيبرغ، مجلة آسيوية، CCXIX: i (يوليو-سبتمبر، 1931) ["أسئلة"، II، ص 31-36].

7 قارن أيضًا shkand Gumanik Vicar. . . ، محرر. جان دي ميناس (فريبورغ، سويسرا، 1945)، المجلد الرابع، الصفحات 16-20، والملاحظات على "الأسئلة" الجزء الثاني، 12-18، في الصفحة 36،

أي من جوانبه، سيتم إدراكه كشخص ذي سمات محددة. إننا نعتزم النظر في الأمر من هذا المنظور الشخصي تحديداً، ولنتأمل الآن، لبضع لحظات، في هذه النقطة.

يجب على المنطق، إن لم يكن من الممكن إزعاجه، أن يتوافق مع متطلبات هذا المعيار، لأن السمة المميزة لمثل هذه الأقانيم هي أن توجد في ذاتها وفي ما تحققه. إن النتيجة ليست تشويشًا في مستويات الوجود، بل هي قابلية للتواصل بين الأسماء، الأمر الذي يخلق أحيانًا صعوبات في تفكيرنا - وأسوأ حل لهذه الصعوبات هو اختزال هذه الشخصيات إلى مجرد رموز مجازية بسيطة. يجب توجيه كل جهودنا نحو حماية وتبرير لعب "التحولات" التي هي ممكنة في هذا البعد الجديد من العمق في النور هنا تحديداً وليس في أي مكان آخر. سيتضح لنا أنه إذا كان من الممكن إدراك الزمن كشخص، فذلك لأنه، بعيدًا عن كونه مفهومنا المألوف والمجرد، هو شخص نموذجي - أي أن هذا الزمن يشكل ويتنبأ بالشكل الذي يجب أن يتخذه أو يستعيده كائن نوراني - ولأنه، باعتباره زمن المحنة والقتال، هو الوسيط في هذا التحول. وهكذا يتم إثبات وجود تشابه بين زمن عمل كل كائن شخصي وزمن الدورة الكاملة؛ بين الكائن الشخصي المكتمل و"شخص" الزمن الأبدي.

بمجرد وضع هذه المقدمات، يبدو أنه من خلال إيلاء اهتمامنا لهذا "الشخص الزمني" وتنوع سماته كما تتجلى للرؤية العقلية، يمكننا أيضًا التمييز، تحت متغيرات المخطط الكوني، بين الفروق الأنثروبولوجية التي تميز المازدية الخالصة من جهة، والدراماتورجيا التي تم تصنيفها على أنها زرفانية من جهة أخرى، نظرًا للدور المركزي الذي يلعبه زرفان فيها (ولأن مخططها بدوره يكشف عن متغيرات مهمة).

دعونا نحدد بشكل تقريبي المخطط المثالي للمفاهيم الممكنة. أما بالنسبة للرؤية الثنائية الخالصة، رؤية الزرادشتية المازدية، فإن الدراما ما قبل الكونية التي نشأت فيها دورتنا "الزمنية" يتم استفزازها من خلال هجوم وغزو قوة معاكسة، خارجية وغريبة عن أهورامزدا، إله النور. أهريمان، روح الشر، روح النفي والظلام، ينهض من هاوية لا قعر لها ذات أصل غير معلن، موجود قبل كل سبب. بالنسبة لرؤية الزرفانية، تدور الدراما داخل شخص زرفان نفسه، الزمن الأبدي أو الزمن المطلق، باعتباره الإله الأعلى الذي ينشأ في حد ذاته مبدأ النور والخصم. هنا، يبدو لي، أن لدينا فرقاً أكثر جدية من مجرد الفرق بين تفسيرين

لاهوتيين مختلفين لحالة واحدة. 8ومع ذلك، من وجهة نظر المازدية الخالصة، كان من الممكن تصور محاولة للاختزال؛ وتؤدي هذه المحاولة إلى مخطط يمكن تسميته بالزرفانية المازدية أو المازدية الزرفانية.

يخضع مخطط الزرفانية المتكاملة بدوره لبعض التغييرات الدرامية: تظهر فكرة الوساطة في شخص الملاك ميثراس، الذي يُظهر، وفقًا للاهوت الزرادشتي المعاصر، بعض أوجه الشبه مع رئيس الملائكة ميخائيل 9.أخيرًا، لم تعد الوحدة التي تُنشئ النقيضين موجودة على مستوى الألوهية العليا، بل على مستوى جوهر ملائكي مُنبثق: سيتخذ هذا الجوهر دور المُخلص المُخلِّص، وهو نوع من رئيس الملائكة ميخائيل الذي كان عليه أن يحقق انتصاره على نفسه، ويجب أن تُشير فترات الزمن الدوري إلى هذا الانتصار في شخص جميع أتباعه. هذا هو الشكل الذي ستتخذه الدراما ودور ملاك الإنسانية في الغنوص الإسماعيلي.

في التاريخ الأسطوري للمازدية الخالصة، يتخلل الزمن الدوري ثلاثة أفعال عظيمة تمتد على مدى اثني عشر ألف عام وتشكل عصور العالم. أول هذه الأعمال هو الخلق البدائي (بندهشن)، الذي يشمل مقدمة الألفيات الثلاثة الأولى، والتي يتم خلالها تأسيس الخلق في حالته المينوك الدقيقة والسماوية. في الفترة اللاحقة من الألفية الرابعة إلى الألفية السادسة، يتم نقل الخلق إلى حالة الغيتك، أو الحالة الأرضية. ثم يأتي الفصل الثاني: الكارثة. إن "النافي"، الذي برز تهديده من الهاوية في بداية الخلق الروحي، ينجح في الدخول إلى الخلق المادي وتدميره. يشكل هذا الفصل الثاني فترة "الخلط" (gumecishn)،

8 يميل أ. كريستنسن نحو اختزال من هذا النوع في L'Iran sous les Sassanides (الطبعة الثانية، كوبنهاغن، 1944)، ص 154، حاشية 4؛ ص 437. قارن. نيبرغ، "أسئلة"، الجزء الثاني، ص. 81، 82؛ و"أديان الحديد الفضائي"، ترجمة ألمانية بقلم هـ. هـ. شيدر (لايبزيغ، 1938).

ص. 388 وما بعدها. (الزرفانية كعقيدة كونية لدى الميديين قبل أن يصبحوا زرادشتيين). بقلم ج. ف. كومون ، Les Mages hellenises (باريس، 1938)، المجلد. I,

الصفحات. s63. إي. بنفينيست، الدين الفارسي وفقًا للنصوص اليونانية الرئيسية (باريس، 1929)، الفصل. 4 (الزرفانية كعقيدة المجوس كما سجلها بلوتارخ)؛ حجج كومون على عكس ذلك - المجوس الهيلينيون، المجلد. I, ص. 65-66، والمجلد. الثاني ، ص. 72،

الحاشية 1 -- e غير قاطعية. انظر أيضًا Benveniste، ص. 77، 97: زرفان في البوذية السغدية وفي المانوية؛ هنا، يمكننا أن نلاحظ أن مسألة الوجود التاريخي لـ "كنيسة زرفانية" لا تثار، لأننا شرعنا في النظر فقط في التخطيط الفلسفي البحت لبعض المفاهيم وارتباطها الظاهري بنمط الوجود الذي تشير إليه.

9 ج. ج. مودي، "القديس ميخائيل عند المسيحيين وميثرا عند الزرادشتيين"، في أوراق الأنثروبولوجيا، الجزء 1 (بومباي، 1911)، ص. 1 73 -90؛ د'. أدناه، الحاشيتين. 51 و

55، و

الجزء 2، ص 41، حاشية 47.

والتي ما زلنا نمر بها.[10] سينتهي الأمر بفعل "الانفصال" النهائي (vicarishn)، الذي يبدأه السوشيانت أو المخلصون المولودون من سلالة زرادشت خلال الألفيات الثلاثة الأخيرة، وبـ"تحول" العالم **11**.(frashokart)في كتاب التكوين المازدي، المعروف باسم البندهشن، نقرأ ما يلي:

> لقد تم الكشف أنه خلال الزمن غير المحدود، كان أهورامزدا في الأعالي، مزينًا بالعلم المطلق والخير ومحاطًا بالنور. هذا النور هو مكان ومقر أهورامزدا. يسميه البعض النور اللامتناهي .(asar roshnih)هذا العلم المطلق وهذا الخير هما رداء أهورامزدا. يسميها البعض الدين **....**(Den)إن زمن الثوب لا نهائي، لأن صلاح ودين أهورامزدا كانا موجودين منذ وجود أهورامزدا نفسه؛ ولا يزالان موجودين وسيظلان موجودين دائمًا. " [12]

هنا، لا يمثل الزمن غير المحدود مبدأً أعلى من أهورامزدا، ولا هو من خلقه؛ بل هو جانب من جوانب عدم محدوديته؛ إنه يعبر عن وجوده نفسه، والذي يتجلى أيضًا من خلال علمه المطلق والنور اللامتناهي الذي يسكن فيه. ومع ذلك، فإن لعبة التحولات، التي كما قلنا، لا يمكن أن تكون ممكنة إلا في هذا البعد من الفكر، تضعنا في نهاية المطاف في حضرة الزمن كشكل محدد بشكل مرن. من الزمن الأبدي وعلى صورة الزمن الأبدي، خلق أهورامزدا الزمن المحدود الذي احتاج إليه لإحباط تحدي أهريمان؛ وقيل إنه خلقه "على هيئة شاب في الخامسة عشرة من عمره، مشرق، ذو عيون صافية، طويل القامة، مليء بالحيوية الناتجة عن موهبة كاملة وليس عن طبيعة وحشية وعنيفة". [13] إذا بدا لنا في هذه الرؤية للشاب أننا نميز شكلاً مازديًا لموضوع الطفل الأبدي، فإننا نحتاج فقط إلى تذكر أن سن الخامسة عشرة يدل على الجانب الذي تعطيه نصوصنا لـ "المُعاد إحياؤهم"،[14] من أجل إدراك أن "شخص الزمن" يجسد ببساطة البعد المثالي لكائن من نور.

ولكن أكثر من ذلك: إذا انتبهنا إلى المكافئات التي تم استبدالها

10حول الستة آلاف سنة كمدة للعالم الفعلي، انظر "Apocalypse d'Hystaspe"، في Bidez و Cumont، Les Mages hellenises، المجلد. الثاني، ص. 364.

11 نيبيرغ، "أسئلة،" 1، الصفحات من 210 إلى 11؛ G. ميسينا، Libro apocalypticopersi ano Ayatkar i Zamaspik (روما، 1939)، ص. 118-20.

12 "أسئلة"، 1، **ص** 2 06-7 ؛ للاطلاع على ترجمة مختلفة، انظر ميسينا، زاماسبك، ص 85، حاشية 3؛ انظر نص الزاتسبارن، الفصل 1، في زاهنر، "زورفانيكا"، الجزء الثاني، ص 576-77؛ أ. ف. و. جاكسون، دراسات زرادشتية (نيويورك، 1928)، ص 114-15؛ وجيلكر "المصادر الإيرانية"، ص 127-28.

13 انظر نيبرغ، "أسئلة"، الجزء الأول، ص 231.

14 Ayatkar i Zamaspik, الفصل. 17، الآية 16.

بتسمية زرفان، فسوف ندرك الشكل الجوهري للتجربة الشخصية، والتوقع المسقط في رؤية تقدم "شخصياتها" تجليات لبعضها البعض. لقد علمنا النص المذكور أعلاه أن الدين (Den)، باعتباره العلم المطلق والخير في الزمن اللانهائي، هو رداء أهورامزدا، الذي يحيط بكيانه ويشكله. وتعلمنا نصوص أخرى أن "ما كان موجودًا دائمًا هو صوت أهورامزدا في النور"، وأن دين أهورامزدا 16 يهتز إلى الأبد من هذا الاهتزاز الأبدي للنور. هذا الصوت الأزلي، وهو اللوغوس الخالق لأهورامزدا، يُعرف أيضًا بأنه النموذج السماوي (مينوك) لصيغة الصلاة الزرادشتية بامتياز، وهي الصيغة المعروفة من كلماتها الأولى (yaoa ahu vairyo) باسم أهوفار .ويُقال أيضًا إن هذا النموذج السماوي هو دين، أي الدين الأزلي. تُعطي ترجمة فارسية متأخرة صراحةً اسم زرفان لأهوفار. 17 وهكذا يوجد تكافؤ، وشفافية متبادلة، بين الزمن الأبدي، النموذج السماوي للصلاة الإبداعية، والدين الأبدي.

يشير استبدال Denبالنموذج السماوي لـ أهوفار إلى أن Den هو تحديدًا نطق النطق الأبدي، الذي تستند إليه الألحان التي تحدد نمط كل كائن. لكن تمثيل الدين الأبدي، الذي هو أيضًا العلم المطلق والخير كما هو ممثل في جوهر إلهي، يكفي لتوجيهنا نحو مجموعة كاملة من التأملات المتعلقة بالحكمة، أو صوفيا الإلهية. في الواقع، لا يشير مصطلح Den (الدين) إلى مجرد تجريد مؤسسي بسيط. إن شكل داينا (الصيغة الأفيستية للكلمة البهلوية دين) هو مبدأ علم فلسفي مازدي كامل ودقيق. 18 إن تعقيدها الشديد يجعل شرحها الكامل

15 المرجع نفسه، الفصل. 2، الآية 2.

16 انظر الفصل التاسع عشر بأكمله من كتاب اليَسْنا. كل كلمة من الكلمات المكونة لهذه الصلاة تشير رمزياً إلى أحد النَّسْك الأفيستا. يُعتقد أن هذه الصلاة كانت موجودة قبل الخلق، ويتم تصورها على أنها جوهر، أو حكمة حقيقية (تمامًا كما تظهر غاثات زرادشت أو المزامير (انظر يَسْنا LIV) على أنها جوهر ملائكي؛ يمكن القول إن تلاوتها هي حرفيًا "تلاوة ملاك"). انظر I. J. S. Taraporevala، الكلمة المقدسة لدين زرادشت والخالدين المقدسين (بومباي، 1947)؛

جي جي مودي، الاحتفالات والعادات الدينية للبارسيين (الطبعة الثانية، بومباي، 1937)، الصفحات 200-1؛ نيبيرغ، Die Religionen، ص 268-69؛ J. Hertel، Die Avestischen Herrschafls- und Siegesfeuer (لايبزيغ، 1931)، ص. 58. لسوء الحظ، لا يوجد رأيان متفقان بشأن الترجمة.

17راجع في E. B. N. Dhabhar، The Rivayats of Honn ozy ar Framarz (بومباي، 1932)،

في الصفحة 438، النص الفارسي الصغير الذي يسأل فيه زرادشت أهورامزدا: "ما الذي كان موجودًا بالفعل عندما أصبح العالم موجودًا؟" الجواب: "أنا وأهونفار (أهوفار)، كنا موجودين كلانا." ويضيف شرح توضيحي: "يُطلق على زرفان اسم 'أهونفار'". "'

18 انظر W. Bousset، Die Religion des Judentums im spathellenistischen Zeitalter (الطبعة الثالثة، توبنغن، 1926)، الصفحات 37، 3448، و520، الحاشية 3 (أتوقع أن أعود إلى هذا السؤال في مكان آخر). انظر أيضًا إلى شخصية الحكمة المازدية في مينوك خراط (كتاب الحكمة

أمرًا صعبًا؛ فمثل جميع تكوينات "الخيال" المازدي، فإنها تشير إلى كل من الأقنية الملائكية ذات السمات الشخصية، ونظيرها العامل في الكيان الأرضي: هنا هي الروح الرؤيوية، العضو الرؤي الديني للحكمة، 19 باختصار تلك السمة للإنسان الأرضي (الغيتك) التي تمكنه من الارتباط بواقعه السماوي (المينوك). دعونا نقارن ببساطة بين رؤيتين: داينا صوفيا هي الرداء والزمن الأبدي لأهورامزدا. لكنها أيضاً الملاك الأنثوي الذي يظهر بعد الموت للروح المازدية التي حاربت بإخلاص، مقدمة نفسها لها على أنها الذات السماوية، الذات النورانية لتلك الروح. وهكذا فإن الروح المتجسدة على الأرض تتعرف على شريكها السماوي، أو الباريدروس (المرافق الروحي)، كشخصية يمكن من خلالها تمييز الزمن الأبدي. تمنحنا هذه المقارنة لمحة موجزة عن بُعد الافتراض المسبق من خلال تمثيل الزمن في جانبه الصوفياني (الحكمة الإلهية).

بالتركيز على الأصل، الذي يمثل أيضاً اتجاه العودة، يمكن للخيال أن يواجه المعركة.

يقول كتاب بندهشن،20: "صعد أهريمان من أعماقه ووصل إلى الحدود حيث يقع نجم الأنوار ."(star-ioshran) تتجلى طبيعته الحاسدة والحاقدة وعطشه للدماء، لكنه حين يرى "بهاءً وعظمةً تفوق عظمته"، يعود إلى ظلامه ليُنتج خليقته المضادة، جحافل شياطينه المكرسة للتدمير. أما أهورامزدا، بلطفه المعهود عن كائن نوراني (عالم بكل شيء ولكنه ليس كلي القدرة)، فيقترح السلام على الخصم. لكن هل يملك القدرة على تحويله إلى كائن من نور؟ يرد أهريمان بتحدٍ مرير: "سأنهض، وسأحثّ خليقتك على التمرد عليك والوقوع في غرامي". يعلم أهورامزدا أن أهريمان لا يملك القدرة على إغواء جميع مخلوقاته. لكنه يعلم أيضاً أنه لكي يقلل من قوة أهريمان المضادة إلى حد العجز، سيحتاج إلى الزمن، الزمن المحدود الذي يخلقه على صورة الزمن الأبدي؛ ويقترح للصراع فترة تسعة آلاف سنة. يقبل خصمه ذلك، لأن معرفته من النوع الذي لا يمكنه إلا أن "يؤخر"، وبالتالي فهو غير قادر على التنبؤ بنتيجة الدراما الكونية التي ذكرنا للتو فصولها الثلاثة العظيمة.

السماوية)، نيبرغ، "أسئلة" 1، الفصل 8, الصفحات. 198-9 9. من أجل تكافؤ دين وصوفيا في المانوية، انظر "أسئلة"، الفصل الثاني، ص. 48 وما يليها. راجع أيضًا يونكر، "Iranische Quellen"، ص. 164، نهاية رقمه 50 ؛ **Das** ،R. Reitzenstein Iranische ErlosWJgsmys -ieriwn (بون، 1921)، ص 102 وما يليها، 24 .42-1

19 انظر: نيبرغ، الأديان، الصفحات 114-20.

20 انظر بندهشن ، I، في نيبرغ ، "أسئلة"، I، ص 208-9.

وفي حلقة أخرى عظيمة، تشير الأسطورة إلى أن "دورة الزمن"، أو "الدهر"، هي بالنسبة لأهورامزدا أداة انتصاره على الخصم. استجابةً لتحدي أهريمان، ألقى عليه أهورامزدا رؤية للمستقبل، والتي رفضها أهريمان لكنها مع ذلك غمرته: في هذه الرؤية رأى تدمير شياطينه، ومجيء القيامة و"الجسد المستقبلي" .(tan i pasen)ثم يغني أهورامزدا مقطع أهوفار [21]،ويحطم التعويذة المدوية الفضاء الفاصل بينهما، ويسقط أهريمان ساجدًا في قاع الظلام، حيث يبقى لمدة ثلاثة آلاف عام (الرابعة والخامسة والسادسة، والتي خلالها ينقل أهورامزدا بمساعدة رؤساء الملائكة خلقه من حالة المينوك إلى حالة الغيتك). لكننا رأينا أن النموذج السماوي لمقطع أهوفار المقدس هو تجسيد لزمن أهورامزدا والحكمة الأبدية. وهكذا كان الزمن هو الوسيط في هزيمة أهريمان.

تكشف هذه الحلقة عن الطبيعة الهرمية للزمن؛ وهذه الطبيعة الهرمية ستمنحه مكانة مميزة للكشف عن عالم النماذج الأصلية. لا يوجد سوى سلاح واحد مؤكد، وهو السلاح الهرمية، وهو اهتزاز النور المجيد الذي تتجسد فيه حكمة داينا صوفيا، حكمة هرمز، إلى الأبد. إن حقيقة أن المقطع المقدس للطقوس الأبدية داخل كيان أهورامزدا هو "شخص" الزمن، وأداة دمار الشياطين، تحدد أيضًا الطابع الطقسي الأساسي لهذا الزمن. من البداية إلى النهاية، يشكل عمل الخلق وعمل الفداء طقساً كونياً. من خلال الاحتفال بالطقوس السماوية (المينوك يازيشن) يقوم أهورامزدا وملائكته المقربون بتأسيس كل الخليقة، وعلى وجه الخصوص يوقظون الفرافارتيس (الذين هم في آن واحد النماذج السماوية والملائكة الحامية للبشر (22إلى الفردية والوعي المتمايز لذاتهم الدائمة ، ومن خلال الاحتفال النهائي بالطقوس الخمسة لـ"نيكثيميرون" سيحقق آخر "سوشيانت" القيامة. [23] الوقت الإجمالي الوقت الاجمالي للدورة التي من خلال تعاون جميع الكائنات النورانية، وجميع الفرافارتيس القادمين لمساعدة أهورامزدا، يجب أن تضمن هزيمة أهريمان وإخضاع شياطينه - هذا الوقت هو وقت طقسي.

وبالطبع فإن أجزاء هذا الزمن (السنوات، والشهور، والأيام، والساعات) هي بدورها لحظات طقسية، مماثلة لدورة الدهر، لأنها نفسها خلقت أولاً في الحالة السماوية (المينوك). لدينا

21 المرجع نفسه، ص 210، السطر. i 8 ff

22المرجع نفسه، الصفحة 236، السطر. isff. (في ساعة الظهيرة السماوية الأبدية)؛ 216، السطر . off2 (من أهوفار تم إنشاء السنة السماوية) . انظر أيضًا يونكر، الصفحات. 135-36، حول الزمن والخلق كظهور لأهورامزدا.

23 زاماسبيك، الفصل 17، الأيات 14، 15.

السنة السماوية، والأقسام السماوية الخمسة لليوم، وما إلى ذلك. ولهذا السبب لا يمكن تقييم مدة الألفيات بالزمن الموحد لتقاويمنا؛ إنه زمن طقسي، أي سلسلة من اللحظات الطقسية. 24ولأن هذا زمن طقسي، ولأن هذا الزمن دوري في جوهره، فإن زمن دورتنا يُتصور في الواقع على صورة الزمن الأبدي. إنها لحظة تجلّي الزمن الأبدي: النظام المخلوق كتسلسل زمني يُظهر النظام الأبدي الذي يُرتب جميع الكائنات السماوية هرمياً. بالعودة إلى أصلها المتعالي، فإن العلاقة الزمنية تجسد العلاقات العضوية المتعددة بين النماذج الأصلية السماوية؛ هل يضع الخلق في حد ذاته، باعتباره تجليًا للمينوك في الغيتك، ترتيب التعاقب في زمن محدود؟ 5 ولهذا السبب سيكون ترتيب الأعياد، والدورة الكاملة للطقوس الليتورجية، صورة وتكرارًا لنشأة الكون: ستة أعياد عظيمة مهيبة (غاهامبار) تتوافق مع الفترات أو الخلق الستة العظيمة الموزعة بين الملائكة الستة العظام (أضيف أهورامزدا إليهم كعيد سابع، تمامًا كما أن السنة تشمل مجمل هذه الأعياد وتشكل معها سباعية). 20

ومن ثم، بما أن لكل جزء من أجزاء الزمن نموذجه السماوي الأصلي، وبما أن التتابع الليتورجي لهذه اللحظات لا يعدو كونه مثالاً على العلاقات بين هذه الأقانيم السماوية، فإن تسميتها ستكشف عن إمكانية التواصل بين الأسماء بما يتوافق مع معيار علم الوجود المازدي. كل شهر من أشهر السنة الاثني عشر سمي على اسم رئيس الملائكة الأعلى (أماهراسباند، "القديسين الخالدين") أو على اسم أحد الملائكة (أيزدان، "المبجل")؛ وكذلك كل يوم من أيام الشهر الثلاثين. وأخيرًا، يتم أيضًا إسناد كل ساعة من الساعات الكنسية إلى الكائن السماوي أو الملاك الذي يمثل نموذجها الأصلي، ويحمل اسمه؛27 وفي كيانه السماوي

24 حول هذا المفهوم للزمن الإلهي، انظر ميرسيا إلياد، Traile d'hisloire des religions (باريس، 1949)، ص 334-335 (الأفق الوحيد الممكن لفهم، على سبيل المثال، التقليد الذي يؤرخ ظهور زرادشت قبل 6000 عام من أفلاطون).

25 قارن. يونكر، "المصادر الإيرانية"، ص 135، نص كتاب Denkart في الحاشية 31؛ حول العلاقة بين الزمان والأبدية، انظر زاهنر، "الزورفانيكا"، الجزء الأول، ص 319 (للاقتباس من ناصر خسرو، قارن مع هـ. كوربين وم. معين، محرران، جامع الحكمة (المكتبة الإيرانية، أ، 3؛ طهران وباريس، 1953)، ص 118، السطر). 8؛ "زورفانيكا،" إيل، ص. 885؛ ودي ميناسي، شكند-جوانيك فيكار، الصفحات من 250 إلى 51. إن الزمن الكوني المحدود هو شرط وأساس الخلق؛ وسوف يتم استيعابه مرة أخرى في الزمن اللانهائي. ليس الأمر أن العالم سيختفي: "على العكس من ذلك، فإنه يبقى، ولكنه متحول ومعفى من وصمة الشيخوخة، وقد عاد إلى الحالة المتعالية التي كانت حالته الأولى" (ص. 251).

26 قارن. نيبرغ، "أسئلة"، الجزء الأول، ص 227-35؛ مودي، الطقوس الدينية، ص 41 9-28.

27 "أسئلة"، الجزء الأول، ص 229 (بندهشن، نهاية الفصل الأول والفصل. 3)؛ حول عدد "الثلاثين" أماهراسباند (أو "رؤساء الملائكة") راجع دالا (رقم 44 أدناه)، ص. 357 وما يليها. للاطلاع على الساعات الكنسية، انظر "أسئلة"، الجزء الأول، صفحة 237 (الفجر السماوي، الظهر السماوي، غروب الشمس السماوي، إلخ). ;

(المينوك) يتم إدراك كل جزء من هذه الأجزاء الزمنية كشخص. إن هذا الشخص هو الذي يعطي لحظات الزمن الأرضي بُعدها كلحظات طقسية: يمكن للمرء أن يقول إن حدث هذا اليوم هو هذا الشخص، وجوهر هذا اليوم هو أن يكون يوم هذا الملاك أو ذاك الذي سمي باسمه (على سبيل المثال، يوم أهورامزدا من شهر فروردين). هذه العلاقة بالملاك هي البعد النموذجي الذي يمنح كل جزء من الزمن المحدود بُعده من حيث الارتفاع أو العمق في النور، بُعده من الزمن الأبدي. وأخيراً، من خلال هذا المنطق نفسه، يمكن أن يتجلى الشريك السماوي لإنسان النور الذي أكمل دورة زمنه الأرضيه في صورة ملائكية، والتي تحت اسمها (داينا، دين) أدركنا الزمن الأبدي. عندما يقول الملاك للروح: "أنا داينا"، فهذا بمثابة قول: "أنا أبديتك، أنا زمنك الأبدي".

لا شك أن هذه المفاهيم تطرح صعوبات، لأن الفكر هنا لا يعمل بالمفاهيم أو العلامات المجردة، بل بشخصيات شخصية ملموسة؛ فحضورها الحتمي يملأ الفرد الذي، لكي يتأملها، يجب أن يعكسها في نفسه. ثم، دون الخلط بين شخصياتهم، يجب أن يشكل وجودهم المتبادل وحدة واحدة. إن الزمن ليس مقياساً مجرداً لتتابع الأيام، بل هو شكل سماوي يُسقط فيه المخلوق كليته الخاصة، ويتوقع خلوده، ويختبر نفسه في بُعده النموذجي الخاص. فعلى الرغم من أن الزمن يكشف عن نفسه في جانبين، أحدهما صورة للآخر، إلا أنه يكشف أيضاً عن التباين، والفجوة بين الشخص السماوي والشخص الأرضي الذي يسعى، أو بالأحرى يفشل، في أن يكون صورته. في ضوء كل هذا، من الضروري النظر في كيفية تمكين العلاقات القابلة للتطبيق بين المازدية الخالصة والزرفانية والعلاقات المحتملة داخل الزرفانية نفسها فيما يتعلق بالتدهور النسبي أو غلبة شخص الزمن، للكائن الذي يسقط شخصه في شخص الزمن من استباق خلوده .

الزمن المطلق للزرفانية

لقد وصفنا هذه المتغيرات بأنها زرفانية مازدية و مازدية زرفانية. يقدم كلا المخططين نوعًا من المحاولة لتقليص مفهوم الزرفانية المتكاملة، والذي يؤكد على التفوق المطلق لزرفان، الزمن غير المحدود، على المبدأين اللذين يولدهما ككيان متفوق، يحمل

جاكسون، الدراسات الزرادشتية، ص. 1 29 ؛ مودي، الطقوس الدينية، ص. 219 ؛ ف. فون

Spiegel, Eranische Alterth1D1skWlde (3 vols., Leipzig, 1871 - 78), Vol. II, p. 12.

في طياته كليهما. لكن الزرادشتية المازدية لم تستطع التنازل فيما يتعلق بتفوق أهورامزدا على أهريمان واختلافهما المطلق. في الرؤية المازدية الخالصة، يعبر زرفان، غير المحدود، عن المعيار الحقيقي لوجود أهورامزدا، والذي يتم التعبير عنه أيضًا من خلال حكمته، وعلمه المطلق، ونوره اللامتناهي. لكن إذا تم إزالة شخصية زرفان من كيان أهورامزدا وإعطائها الأولوية عليه، فإن النتيجة الأولى ستكون أن البعد الخاص الذي لاحظناه في الكائنات التي خلقها نوره سيصبح أكثر وضوحًا في أهورامزدا نفسه. والنتيجة الثانية ستكون أن المبدأين المتعارضين سيتم اختزالهما إلى نفس المستوى الأدنى فيما يتعلق بزرفان. في حين أن هذه النتيجة الثانية لا يمكن أن تواجه إلا رفضًا مطلقًا من جانب المازدية الخالصة، فإن النتيجة الأولى لم تجعل اختزال أحد المخططين إلى الآخر أمرًا غير وارد، وربما فضلت حتى مثل هذا الاختزال.

ما يمكن أن نسميه المازدية الزرفانية يشهد عليه بشكل أساسي من خلال إضافة زرفانية في الفصل الأول من كتاب البندهشن؟ 28 هنا يخفّ خضوع أهورامزدا؛ أي أنه يتميز قبل كل شيء بفكرة أن أهورامزدا لم يصبح ذا سيادة إلا من خلال الخلق، الذي يُفهم على أنه فعل فكري منه. [29]هل ينتج عن فعل فكره هذا أولاً الخلق في الحالة السماوية، ثم يمارس نوعاً من القيد الجدلي على العالم المثالي للروح المنفية، من خلال إجباره على إظهار نفسه؟30 منذ البداية، يجسد أهورامزدا الحركة والقلق والصراع، وتمنحه الثيوصوفيا المازدية رؤية لا تتوافق مع اللاهوت العقلاني للفعل الخالص.

أما بالنسبة للزرفانية المازدية، فهي تتمسك دون تردد بغلبة الزرفان، ولكنها مثل المازدية الخالصة، تحصر قوة أهريمان في هاوية خارجية. إنه يبرز الصفات المذكورة أعلاه في شخصية أهورامزدا. هذا المخطط موثق بشكل أساسي من خلال نصين. في

28انظر إلى التحليل المتعمق الذي اكتشف من خلاله نيبرغ كشف علم الكونيات الزرفاني المضمن في الفصل الأول من كتاب "بندهشن"، في "أسئلة"، الجزء الثاني، الصفحات. 36 وما بعدها. (النص في "الأسئلة"، الجزء الأول، ص 212، السطر. ff3.). يفرض التخطيط الفلسفي هنا تمييزًا بين الزرفانية المازدية (التي تدمج اسم ومفهوم زرفان، الذي يخضع لأهورامزدا، صانعه) والزرفانية المازدية (التي تخضع أهورامزدا لزرفان ولكنها، على عكس الزرفانية المتكاملة، تحافظ على خارجية الخصم). إن مقدمات ونتائج هذه الاختلافات لها آثار واسعة النطاق. بخصوص كلمة zurvan أو zervan، انظر إلى... "أسئلة"، الجزء الأول، ص 52؛ نيبرغ، الأديان، ص. 3 80-88؛ ل. هـ. غراي، أسس الأديان الإيرانية (بومباي، 1925)، ص 124-29.

29"أسئلة، " الجزء الأول، ص 212، السطر. 1-4، 13-17 (خلق وقت غير محدود ووقت الهيمنة الطويلة كأداة).

30 المرجع نفسه، السطر. 12-24 ؛ الثاني، ص .40 .

كتاب الحكمة السماوية، يظهر زرفان كحاكم ذي سيادة غير قابلة للتصرف: غير متأثر بالخلق المضاد لأهريمان، فهو معفى من الشيخوخة والألم والموت، وبموافقته يشكل أهورامزدا نوره الخاص، وهذا الخلق، ورؤساء الملائكة، والحكمة السماوية. و في هذا الكتاب، تتجلى صورة القدر - فاطم (بخش) - من خلال صورة زرفان.32

إن الرسالة المازدية القصيرة باللغة الفارسية، وهي جدل ضد علماء الإسلام (ومن هنا جاء عنوانها: "عالم الإسلام 33")، هي أكثر دقة، لأن المؤلف نفسه يبدو أنه يعلن المذهب الزرفاني. ويكتب: "في ديانة زرادشت، يتضح أنه باستثناء الزمن، فإن كل شيء آخر هو مخلوق، بينما الزمن نفسه هو الخالق. 34 أنتج أولاً النار والماء؛ وعندما اجتمعا، وُجد الله. ومن الجدير بالذكر أن الولادة الأبدية للكيان الشخصي لأهورامزدا تنتج هنا عن اقتران هذين العنصرين اللذين يمثلان في الهرمسية رمزًا بامتياز للعملية الخيميائية التي تُعتبر بمثابة توليد البشرية الإلهية.35أهورامزدا، المضيء تمامًا، النقي والعطر، يدرك خصمه المخيف في أعماق الهاوية. انتابه شعور بالدهشة والقلق. يتأمل في كيفية تحريك القوى التي قد تهزمه، ويخلق "زمنًا طويل الأمد"، 36يبلغ

31 حول هذا الكتاب الذي ألفه دبليو. جيجر وإي. كولم، Grundriss der إيرانيشين فيلولوجي (ستراسبورغ، 1895-1904)، المجلد. الجزء الثاني، الصفحات 107-108؛ حول شكل كلمات العنوان انظر نيبرغ، "أسئلة"، الجزء الأول، الصفحات 242-246؛ قارن بشكل أساسي بالنص، الصفحة 198. من الناحية الفنية، فإن زيرفان، المعفى من الشيخوخة، والذي تم تصويره في الزمن المخلوق كشاب، لا يشبه "الكائن الأعلى" إلا بشكل بعيد جدًا.

32 نيبرغ، "أسئلة"، الجزء الثاني، ص. 54.

33 هناك نوعان من التنقيحات الفارسية المختلفة: cf Dhabhar، Rivayats، **pp.** 437-57، وجيلر، "المصادر الإيرانية"، ص 143 وما بعدها.

34 بالاتفاق مع جيلر، "المصادر الإيرانية"، ص 143، لي. 33-34، يجب علينا تصحيح النص التالي (بمراعاة ريفايات، ص 450، والطبعة، ص 81، السطر). 8) : "لا يوجد أحد يمكننا أن نسميه خالقه لأنه لم يتم صنعه من قبل من هو نفسه الخليقة" (وليس "لأنه لم يكن قد صنع الخليقة بعد").

35 إن المذاهب الخيميائية لأولئك الذين أطلق عليهم اسم "الماجي الهلنستية" (أوستانيس وغيره) معروفة جزئيًا بالفعل. لكن لم يُولَ اهتمام يُذكر للعقيدة الخيميائية الضمنية في الأرثوذكسية الزرادشتية. ويُعتقد، على سبيل المثال، أنه إذا اختلط دخان أهريماني بالنار، فإنه لم يتحد مع إشعاعها، الذي كان نقيضها (بحيث لا يمكن أن تكون النار النقية والمطهرة هي جوهر الجحيم). "مخلوقات أهورامزدا (الماء والنار على سبيل المثال) لا تستطيع أن تدمر بعضها البعض." " راجع دي ميناسي، الشيخ وجومانيك النائب، ص 36. الكائنات من نفس الجوهر تشكل أزواج متكاملة، ولكن ليس كذلك النور والظلام، فهما متناقضان. وهذا هو المهم. راجع أيضًا Hertel, Die A.westischen Herrschafts- und Siegefeuer, الفهرس، تحت عنوان "المياه".

36 كما يجب أن نقرأ مع دابهار، ريفايات، ص 451. لسوء الحظ، قرأ جيلر، "المصادر الإيرانية"، الصفحات 1 43-44، عكس ذلك تمامًا، وأصبح المخطط غير مفهوم.

اثني عشر ألف عام، ويتجلى في الكرة السماوية، التي تتشكل من خلال الأبراج الاثني عشر. 37

حتى الآن، نتجت الدراما عن الصدام بين قوة النور (التي يساعدها زرفان أو تخضع له) وقوة معاكسة خارجية تمامًا، كما هو الحال في المازدية الخالصة. لكن الآن يُنظر إلى هذا الصدام على أنه دراما داخل الإله الأعلى نفسه، لأنه في شخص زرفان تحتوي هذه الألوهية العليا على كل من سمو النور وعمق الظلام. هذه إذن هي رؤية الزرفانية المتكاملة. وقد تم نقل مخططها إلينا من مصادر مسيحية، ولا سيما من قبل الكاتب الأرمني إزنيك. لا ينبغي أن يفاجئنا أن الاعتبارات الجدلية قد بددت كل أثر للإلهام الأسطوري العظيم وأدخلت عنصراً معيناً من السخافة.38 .

قبل وجود أي شيء، السماوات أو الأرض أو أي خليقة - كما يقول المجوس في هذه النصوص - كان زرفان موجودًا. ومنذ البداية يحمل اسم زرفان معنى مزدوجًا: معنى القدر (بخش) الذي نعرفه بالفعل، وذلك المعنى الآخر، الذي لا يقل خطورة عن المعنى الآخر، وهو المجد السماوي أو النور (الفرّه)، حجر الزاوية في الثيوصوفيا المازدية. ويذكر كذلك أنه لمدة ألف عام، قدم زرفان القرابين حتى يولد له ابن، ابن سيدعى

37 دابهار ، ر . إيفايات، ص 451. راجع Menoke Xrat في "الأسئلة"، الجزء الأول، ص. 98 (آخر فقرتين) ؛ ص. 214 (السطور الأربعة الأخيرة). أتجاهل السؤال المتعلق بأي من الرقمين، تسعة أو اثني عشر ألفًا، هو من أصل زرفاني وليس مزدي. فيما يتعلق

بالصعوبة التي خلقتها الطبيعة الألويمانية المعترف بها (في (مينوى خرد) للكواكب "السبعة" (وبالتالي تشمل الشمس والقمر، على الرغم من أنها تنتمي إلى الخلق الأولي لأهورامزدا)، **انظر .** نيبرغ، "أسئلة"، الجزء الثاني، الصفحات 62-65 ، والرسم التخطيطي لعلم التنجيم الإيراني الذي قدمه دي ميناسي، شكاند غومانيك فيكار، الصفحات 45-49. النوع المعتاد من التفسير الذي يرضي به الكثير من الطلاب الجان (تدهور الآلهة نتيجة للظروف السياسية المصاحبة للقاء بين ديانتين) يفتقد حقًا النقطة الأساسية، حيث أركد هانز جوناس ريم في Gnosis und spatantiker Geist (Gottingen، 1934)، Vol .1 ،1 الصفحات 29-3 .1. أما بالنسبة لعلامات البروج الاثني عشر التي تعتبر جنرالات (بهلوي سبهبات) على جانب أهورامزدا (والكواكب السبعة كجنرالات سبعة على جانب أهريمان)، تجدر الإشارة إلى أنه في الإسماعيلية ناصر خسرو الأنبياء السبعة، الذين افتتحوا على التوالي كل فترة من الفترات السبع للدورة، هم أيضًا "جنرالات " بتكليف من العقل الرئيسي (.kuni al - Hikmatain، ص. 121).

38 راجع النصوص في نيبرغ، "أسئلة"، الجزء الثاني، ص . 716.؛ بيدز وكومون، السحرة هي/جينيس، المجلد. II، ص 88 وما بعدها؛ نص الراهب النسطوري يوهانان بار بنكاي، حرره دي ميناس، "حول نص سرياني غير محرر من دين العصور الوسطى"، نشرة مدرسة الدراسات الشرقية، IX (1937-39). 537-61. انظر أيضًا يونكر، ص. 142-43- لقد أطلق على هذه الأسطورة اسم الأساطير الصبيانية، وهي أسطورة فجة وبدائية. مهما كانت مسؤولية إزنيك والكتاب المسيحيين الآخرين، هناك شيء واحد مؤكد: من المستحيل أن نرى لماذا يجب أن تبدأ "الروحانية" بالضرورة في نهاية "تطور" طويل، ولماذا قد لا يؤدي "التطور" بنفس القدر إلى تدهور ما يسمى بالروحانية "البدائية".

أهورامزدا وسيكون خالق السماوات والأرض. لكن بعد ذلك نشأ شك في ذهن زرفان: أليست هذه الطقوس الفردية عبثاً؟ هل هي فعالة؟ هل سيولد أهورامزدا، ابن فكره ورغبته، حقاً؟ ثم، من هذا الفكر وهذا الشك، تم تصور كائنين: أحدهما هو أهورامزدا، ابن فعله الطقوسي، والآخر هو أهريمان، ابن الظل، ظلام شكه. لكن في البداية لم يكن زرفان يعلم سوى أنهما اثنان، وتعهد بأنه سيمنح المملكة الكهنوتية لأول من يظهر.

كان هذا النذر معروفًا لأهورامزدا؛ وبولاء وبساطة كائن من نور، أبلغ أهريمان، الذي لم يكن ليعرف شيئًا بمفرده، بمعرفته "المتخلفة". وما إن علم بذلك حتى وجد طريقة ليولد قبل أوانه، كما لو كان، وظهر أمام والده (الذي كان أيضًا والدته). [39] سأله زرفان: "من أنت؟"

"أنا ابنك. " فأجاب زرفان الغاضب: "ابني عطري ومشرق، أما أنت فمظلم وكريه الرائحة". والآن، ظهر أهورامزدا، المولود في الوقت المناسب، متألقاً وعطرياً لزرفان، الذي أدرك على الفور أن هذا هو ابنه، الذي أقام من أجله طقوساً دينية طويلة. رغب في منحه الكهنوت الملكي وباركه. لكن أهريمان تدخل وذكّر زرفان بنذره. حرصاً على عدم نقض النذر، قرر زرفان التوصل إلى حل وسط: "أيها الكاذب الخبيث، سيُمنح لك حكم لمدة 9,000 عام، وسيكون أهورامزدا سيداً عليك. [40] بعد 9,000 عام، سيحكم أهورامزدا، وكل ما يرغب في فعله، سيفعله."

وهكذا فإن الموضوع السائد في الزرفانية يفرض أطروحة لا يمكن التسامح معها بالنسبة للزرادشتية المازدية الخالصة: حق الأولوية لأهريمان. والأخطر من ذلك، أن أهريمان هو أمير هذا العالم، وحكمه شرعي، إذ أن زرفان، تجنباً لنقض عهده، اضطر بنفسه إلى منحه الملك. صحيح أن أهورامزدا ذو سيادة، لكنه لا يحكم؛ بل سيحكم فقط في نهاية هذا الدهر، في نهاية التسعة آلاف سنة. إن دورة الألفيات لا يفرضها أهورامزدا نفسه كما هو الحال في الدراما المازدية. لقد قرر زرفان ذلك

39 ويعلن كتاب بندهشن أيضًا أن أهورامزدا "اكتسب مكانة الأب والأم للخلق" ("أسئلة، "1، ص 221"). ومع ذلك، ينسب رأي آخر إلى أهورامزدا وأهريمان أمًا سماوية تدعى شفاشيزاج (وهو اسم تصغيري حنون، يعني تقريبًا "التي هي جميلة تمامًا")، وهو نوع من فينوس أورانيا الإيرانية، كما يقول نيبرغ: "أسئلة"، الجزء الثاني، ص 83.

40 فيما يتعلق بهذه الترجمة، راجع الملاحظة المهمة في نيبرغ. "أسئلة"، الجزء الثاني، **ص 73**، الحاشية **1.** .

كحل وسط، لأنه للقضاء على الظل، الظلام الذي ولّده شكه، يجب عليه أن يوافق على تقييد نفسه: الزمن المحدود، عصرنا، زمن عالمنا، هو توبة زرفان الأبدي.

إن جدلية نعم ولا التي تم إدخالها في الألوهية تُنتج علم نشأة الكونيات الذي يُقارن بما شرع شيلينغ في تطويره بشكل تأملي في رسمه التخطيطي لعصور العالم.[41] وهنا أيضًا،

فإن تناقض نعم ولا، الذي تم إدخاله في الأزل نفسه، يُحطم الأزل ويضع سلسلة من الأبديات أو العصور بدلاً من واحدة. تتجسد الأبدية في الزمن. [42] ومن هذا التناقض ينشأ تتابع "عصور العالم". ستتبع دورة أهريمان حقبة جديدة، وهي حقبة أهورامزدا. وبالمثل، في الثيوصوفيا الإسماعيلية، فإن المرحلتين، نور وظلام الملاك الذي هو صانع كوننا، هما اللتان ستحفزان تعاقب دورات الظهور والاختفاء. [43]والحل الأخروي للعصر الحالي، صحيح، متشابه في الزرفانية والمازدية الخالصة؛ إنه القضاء على قوة الظلام. لكن الزمن اللانهائي، المنفصل عن أهورامزدا والمرتفع فوقه على أفق جميع مخلوقات النور، هو أيضاً منطقة نموذجية جديدة تماماً، والتي تمتد الآن، جنباً إلى جنب مع هذا اللانهائي، بشكل لا يمكن قياسه.

لقد ذكرنا بالفعل مفهوم المازدية عن الفرافارتيس (فرافاشي، فارفكار، فيروير)، وهي نماذج سماوية لكائنات النور، [44]تعمل كملائكة حامية للكائنات الأرضية. كشف أهورامزدا لنبيه أنه بدون مساعدتهم ودعمهم لن يكون قادرًا على الدفاع عن خليقته ضد هجوم أهريمان.[45] الآن، فإن حلقة الاختيار الوجودي السابق هي أساس الأنثروبولوجيا المازدية بأكملها، وهي بالتأكيد توفر أوضح دافع لتسمية هذه الكيانات الأنثوية النموذجية

41 شيلينغ، عصور العالم، ترجمة. إف. دي دبليو. بولمان الابن (نيويورك ، 1942). في هذا العمل يشار إلى دين المجوس (ص 102، 159، 173).

42 المرجع نفسه، ص 137. تجدر الإشارة إلى أنالمازدية لا تطمح إلى بداية جديدة، بل إلى استعادة كل شيء، والعودة إلى الحالة الأصلية.لكننا نجد أيضًا (راجع أدناه في الأسطورة التي طورها ديون)، مرتبطة بدين المجوس، تفسيرًا صريحًا لفكرة التعاقب غير المحدود للدورات (راجع أدناه **في** الإسماعيلية

تعاقب الدورات التي تميل نحو الاستعادة النهائية، العودة الكبرى).

43 مع هذا الاختلاف، أن الدورة الأولى هي دورة من النور، وليست دورة سيادة أهريمانية. على الرغم من أن الظلام هنا له أصله في كائن النور، إلا أن هذا الكائن لم يعد الإله الأعلى. **راجع** أدناه، ص 2، والجزء الثاني.

44 انظر إلى ملخص في كتاب م. ن. دالا، تاريخ الزرادشتية (نيويورك 1938), الصفحات. 232-43 , 375-78.

45 المرجع نفسه، ص 238، و يشت، الثالث عشر، 12، 13، 28، 76، إلخ. إتش دبليو بيلي، مشاكل الزرادشتية في كتب القرن التاسع (أكسفورد، 1943)، ص. 143 .

بـ "الذين اختاروا". 40في مقدمة الألفيات التي تنتمي إلى فترة الاختلاط، واجه أهورامزدا فراڤارتيس البشر بخيار حر، وهو أصل مصيرهم، أي زمنهم، وعصرهم: إما أن يسكنوا في السماء، في مأمن من ويلات أهريمان، أو أن ينزلوا ويتجسدوا في أجساد مادية لمحاربة أهريمان في العالم الأرضي. 47اختار الفراڤارتيس الانضمام إلى المعركة على الأرض.

اختار الفرافارتيس الانضمام إلى المعركة على الأرض. والآن يحدث نوع من التكرار. في النهاية، يتم تعريف فراڤارتي المتجسد بالروح؛ لكن هذه الروح لا تتوقف عن امتلاك بُعد نموذجي، لأن حالتها السماوية كانت نموذجًا أصليًا. في الواقع، إنها مجرد "شخص" وجزء أرضي من الكل، من اقتران، يكتمل بشخص سماوي، "ذات" أخرى هي مصيرها، روح الملاك، الذات السماوية، التي تأتي لمقابلتها بعد الموت على الطريق إلى جسر تشينفات، والذي يشار إليه في النصوص على أنها "الروح على الطريق"،48 والتي تسمي نفسها داينا.

تستند أخلاقيات الفروسية بأكملها إلى هذا المفهوم.49 إن فقدان هذا البُعد النموذجي يعني حرفيًا فقدان وجود ملاك، وهو بمثابة موت الروح: التوقف عن تحمل مسؤولية الشريك السماوي، الذي لا يعود قادرًا على تحمل مسؤولية الروح الأرضية. ليس أهورامزدا إلهًا كلي القدرة يفرض قانونًا، ويفرض محنًا ومعاناة يخضع لها المرء دون فهم. هو من يشاركه رفاقه في القتال، ويتحملون معاناته، ولا يخونونه. في أخلاق الزرفانيين، لم يعد الفرافارتيس مجرد فرسان أهورامزدا، بل هم أعضاؤه المعذبون، أولئك الذين "يتحمل فيهم المصائب"، 50لأن أهورامزدا هنا يتخذ سمات الإله الفاعل والمعذب، مما ينبئ بالإنسان البدائي للمانوية.

لكن وراء هذا هناك سمة مفاجئة - والتي يبدو أن التأمل الفلسفي، الذي ينبغي أن يستخلص نتائجه، قد أولى لها اهتماماً ضئيلاً. إن علم الوجود المازدي للنماذج السماوية وفقًا

46 راجع اشتقاقات أخرى، في بيلي، **ص 107** ومايليها.

47 نص بندهشن، بيلي، ص 108؛ و"أسئلة"، الجزء الأول، ص 236-37.

48 راجع دابهار، رفايات، ص. 51 1 (صدر بندهيش، ج. 10، الآية 9 ؛ . ravanerah) راجع بيلي، **ص** .(den = ruvan i ras} 115 سيكون لدي المزيد لأقوله عن هذا السؤال المركزي لاحقًا.

49 **كما** يقول يوجينيو دورس عن فكرة أفستان عن الملاك، "يتم ترجمة الدين الزرادشتي إلى **نوع** من الفروسية". مقدمة a Ia vida angelica(بوينس آيرس، 1941)، **ص** . في.

50 **cr** " .dit . . . anakih"مجرد ملاحظات نيبرغ، "أسئلة"، الجزء الثاني، **ص** 80، 81. مخلوقات أهورامزدا (وينطبق الشيء نفسه على أهريمان ومخلوقاته المضادة) هي "أعضاؤه" ؛ إنهم يقفون في نوع من الوحدة الغامضة مع من خدعهم ،لكن جوهر أهورامزدا على هذا النحو لا يمكن للبشر الوصول إليه .

لكل منها فراڤارتي: رؤساء الملائكة (أمرتا سبانتا)، والملائكة (أيزدان، إيزاد) لكل منهم فراڤارتي خاص به. والأهم من ذلك كله، أن أهورامزدا نفسه لديه فراڤارتي.51 لكن هذا "الملاك لأهورامزدا" لا يمكن أن يكون مثل ملاك يهوه الذي يقف أمام وجهه ويظهره لمخلوقاته. بل إن الملاك هو الذي يتقدمه لأنه يكشفه لنفسه ويظهر له الأفق، وهو الظهور الأبدي لزرفان غير المحدود. وهكذا فإن النماذج الأصلية بدورها لها ملائكتها، وأهورامزدا نفسه، الذي تصورهم كقوى واعية ونشطة، لديه أيضًا رئيس ملائكته النموذجي الخاص - ولكن هذا الحدس الاستثنائي الذي يسقط النماذج الأصلية في بُعد نموذجي جديد لا يمكن فهمه إلا إذا فتح هذا البُعد مسافة وامتدادًا داخل الأبدية نفسها. إذن، يجب ألا يكون وجود أهورامزدا وجوداً ثابتاً وغير متحرك، مجرد فعل من أفعال التبرير العقلاني، بل يجب إسقاطه في بُعد المستقبل الأبدي. يُقيم ملاكه علاقةً بأهورامزدا تُشبه علاقة داينا (الأيون) بالإنسان (فراڤارتي المتجسد)، الذي - من منظور أخروي - لا يصل إلى ملاكه إلا ليُجذب معه إلى آفاقٍ جديدة، كما لو أن رئيس ملائكة نموذجي جديد قد سبق اقترانهما إلى الأبد. ينجذب أهورامزدا وجميع كائنات الكون السماوي إلى الحركة الصاعدة للأبدية اللامتناهية نحو آفاقٍ ونحو أعمال فكرية إبداعية تنتمي إلى أكوانٍ لا تزال غير قابلة للفهم. وهنا يمكننا أن نتحدث عن "النمط قوطي" في علم الكونيات . وبهذا المعنى، فإن أفق الزرفانية، أفق الزمن المطلق بلا شاطئ، بلا أصل، وبلا نهاية، سيكون متوافقًا حقًا مع عالم المازديين لأولئك الملائكة الرئيسيين النموذجيين الذين، بعيدًا عن كونهم "ثابتين"، يتكاثرون خارج أنفسهم، ويرسلون دائمًا ملاكًا آخر أمامهم.

ومع ذلك، لا يزال ثمة شيء في بنية الزرفانية التكاملية لا يمكن اختزاله إلى مقتضيات المازدية المتشددة التي لا تقبل المساومة. في الدراما

51 في كتاب "فراڤارتيس" لرؤساء الملائكة، انظر يشت، 11 2، 82-84؛ وفي كتاب "فينديداد"، 19، 46-48، يُطلب من زرادشت أن يوقظ فراڤارتيس أهورامزدا (انظر يشت، 11 2، 80). لسوء الحظ، مقالة دالا "أهورامزدا فرافاشي" (فرافارتي) في الدراسات الهندية الإيرانية تكريما لداراب سانجانا (لندن، 1925)، ص 11 5-16، لا تصل إلى جوهر السؤال. ها نحن نقتربمن بنية نموذجية. يشير عالم اللاهوت البارسي ج. ج. مودي، في إشارة إلى فيستون كاثرين إميريش، إلى
ما يسميه المسيح "فرافارتي" - **راجع**أوراق دانتي (بومباي، 191 4)، 7: "**علم** الملائكة،" ص 1 57-58 . **من ناحية** أخرى، نعرف **العلاقات** الوثيقة في الكنيسة القديمة بين أنجيلوس كريستوس ورئيس الملائكة ميخائيل . راجع هانز سودربيرج، دين الكاثار (أوبسالا، 1949)، ص 778. (راجع أيضًا ن 9، أعلاه ؛ وأدناه، الحاشية 55، والجزء 2، ص 41 ، الحاشية 47)
.

الزرفانية، يبقى هناك غموض قادر على المساس بتلك الحيوية اللانهائية الهائلة، غموض قادر على خداع الفرافارتيس المتجسدين ودفعهم إلى خيانة تحرمهم من بُعدهم النوراني. لأن أهريمان هو الأمير الشرعي لهذا العالم ؛ علاوة على ذلك، على الرغم من أنه قوة الظلام، فإن هذا الظلام هو جانب من جوانب الألوهية العليا نفسها. إن تأكيد هذا العالم هو بالتأكيد خدمة لقوة الظلام، ولكن أليس كذلك أيضاً خدمة للألوهية التي أنجبت هذا الظلام وجعلت من هذا الزمن وقت غضبها، زمن نبذها للوجود نفسه؟ ويبدو أن هذا هو سر الطقوس الليلية التي، وفقًا لبلوتارخ، كرسها بعض المجوس لأهريمان. وهكذا ينتهي الجهد المبذول للتغلب على الثنائية الراديكالية بجعل الظلام هو القاعدة في النهار؛ ما كان يُعرف بـ "يوم الملاك" انقلب إلى "يوم أهريمان". لكي يشرق فجر القيامة على ليل هذا اليوم الزائف، ولكي ينمو اليوم الذي سيكون نفيًا لهذا النفي، يجب أن يخضع مخطط الزرفانية لبعض التعديلات الدرامية. بخلاف الزرفانية المازدية أو المازدية الزرفانية ، يمكن الحفاظ على الزرفانية المتكاملة في جانب من فكرتها الأساسية، وهي فكرة الوحدة التي تتوسط بين ثنائية النور والظلام؛ ولكن بشرط أن تتوقف هذه الوحدة عن كونها على مستوى الألوهية العليا وتتراجع إلى رتبة لاحقة وجوديًا.

التعديلات الدرامية

للأسف، لا يمكننا هنا إلا أن نتحدث بإيجاز عن هذه التغييرات الدرامية، وذلك بالقدر الذي تهيئنا به لفترات ودورات التاريخ الأسطوري الإسماعيلي.

تشهد المصادر اليونانية والإسلامية على التغييرات التي طرأت على الدراما الزرفانية. في خطبته السادسة والثلاثين، نقل ديون البروسي الأسطورة الشهيرة لمركبة المجوس، والتي يبدو أنها أتت من مزامير تنتمي إلى المجوس الذين يحتفلون بأسرار ميثراس، والتي يمكن مقارنتها برؤية حزقيال الشهيرة. تم ربط العربة بأربعة خيول ترمز إلى العناصر، وهي مكرسة للآلهة الأربعة التي تمثلها على التوالي. أحدها مزود بأجنحة ويتمتع بجمال وروعة تفوق الطبيعة الحيوانية الظاهرة لأسطورته؛ إنه روح الدليل الخفي، وهو يتحرك إلى الأبد عبر جميع الفترات التي تتوالى بلا انقطاع طوال الأبدية. قد نتعرف فيه على أهورامزدا باعتباره روح زرفان

(كما سيكون عليه الحال في المانوية)، وهنا مرة أخرى يتم تعريف زرفان صراحةً بالحكمة الأبدية. 52

عند ذكر طقوس المجوس المذهلة التي سنشير إليها أدناه، يقدم بلوتارخ شخصية جديدة بين الشخصيات الدرامية: ميثراس الوسيط. هنا يُفترض وجود رباعي زرفان جديد: زرفان، أهورامزدا، أهريمان، ميثراس. 58

إن فكرة الوسيط هذه هي التي يتم التأكيد عليها في سرد الزرفانية الذي قدمه لنا الشهرستاني (القرن الثاني عشر)، المؤرخ الفارسي المحترم للأديان. إن هذه الفكرة هي التي تغير جذرياً مخطط الزرفانية المتكاملة وتضع حداً لكل غموض في أنثروبولوجيتها وأخلاقياتها. لا يواجه الظلام والنور بعضهما البعض من الأصل في ثنائية لا يمكن اختزالها، بل يولدان من نفس الكائن، الذي يجعل الزمن "يؤطر" نفسه - وهي فكرة زرفانية بامتياز. لكن هذا الكائن، الوحدة العليا والوسيطة التي تنشأ منها المتناقضات، لم يعد هو الإله الأصلي المطلق. زرفان هو أحد كائنات النور، وهو الأعظم بين الملائكة؛ وبالتالي هناك تحول، وتراجع في المستوى الذي تنفجر عنده الثنائية - ومعها الزمن الدوري. إن موضوع شك زرفان يتم التعبير عنه بعبارات ميتافيزيقية أكثر مما هو عليه في أسطورة إزنيك: "ربما يكون هذا الكون لا شيء"، أو بكلمات أولئك الذين يسميهم الشهرستاني الغايمارت (من غايمارت، الإنسان البدائي): "إذا كان لدي خصم، فكيف سيكون؟" 54 هنا

52 قارن. نيبرغ، "أسئلة"، الجزء الثاني، ص 91-99 (يشير إلى فايدروس D-249D246، العربات المجنحة لزيوس والآلهة، جنس الأرواح)؛ بيدز وكومون، السحرة الإلينيين، المجلد. 1، ص. 91 وما بعدها، والمجلد. الثاني، الصفحات . 142 وما بعدها .إف. كومون، النصوص والآثار
الأرقام ذات الصلة بحركتي في ميثرا (بروكسل، 1899)، المجلد. الجزء الثاني، الصفحات 60-64 (راجع آخر

تجسيد لأسطورة العربة المطبقة على الملاك سراوشا، في ياسنا،
LVI، 27-29). لقد ألهمت مركبة المجوس مقارنات مع رؤية حزقيال الشهيرة، والتي هي أصل التصوف اليهودي للمركبة؛ انظر. بوسيت، دين اليهودي، ص. 35 5-57 ؛ رايتزنشتاين، Das Iranische Erlo - sungsmysteriwn، ص 2468".

53 De I side et Osiride, 46-47. قارن. بنفينيست، الدين الفارسي، الفصل. 4 (أعلاه، رقم 8)، خاصة الصفحات 89 فما فوق.؛ نيبرغ، الأديان، ص 392 وما يليها. على رباعيات الزرفانيت، انظر "أسئلة"، الجزء الثاني، الصفحات 108 وما يليها.

54 الشهرستاني، كتاب الملل (مطبوع حجريًا، طهران، 1288 هـ)، ص 113 -14 . لا أعتقد أنه ينبغي لنا أن نذهب بعيدًا في إنكار الواقع التاريخي لهذه الطائفة (R. Reitzenstein and H. Schaeder, Studien zum anliken Synkreliesmus aus Iran und Grie ch-enlland (Leipzig, 1926), pp. 236-39). صحيح أن طائفة الغيومارتيين لم يذكرها إلا الشهرستاني، ولكن لا شيء يثبت لنا أنه لم يكن يمتلك بيانات لم تعد متاحة لنا. على الرغم من أن جهوده في وضع المنهجية واضحة بالفعل، إلا أن تفسيره هو في حد ذاته حقيقة تاريخية. لا يظهر الملاك زرفان الكبير (زرفان العظيم) من الزرفانيين التابعين لشهرستم بين الغيومارتيين. **إن** أهورامزدا نفسه (يزدان) هو الذي يولد من خلال شكه خصمه . يتشابه دور الملائكة كوسيط بين الزرفانيين والغيومارتيين (ملاحظة).

نجد سحر الفراغ، وسحر الآخر، وهو فكرة تولد على هذا النحو ذلك الآخر، مما يؤدي إلى إطلاق معركة في السماء ستستمر لثلاثة آلاف سنة. إذن، فإن الملائكة ككل هم من يؤدون هنا وظيفة ميثراس أو رئيس الملائكة ميخائيل، ودورهم كوسيط يسمح لنا بالتعرف على سماتهم في سمات الملاك ميتاترون، الذي يهيمن على جزء كبير من الأدب الصوفي اليهودي. [55] في رواية الشهرستاني، تُقدِّر الملائكة لأهريمان فترة سبعة آلاف عام، يُسلِّم خلالها العالم إليه، ولكن في نهايتها يُجبر على إعادته إلى النور. [56]

سنرى أنه في المخطط الإسماعيلي للتاريخ الأسطوري، إن الملاك المقابل للملاك زرفان ليس فقط الوسيط الذي يولد النور والظلام بالإضافة إلى دوراتهما الخاصة، ولكنه أيضًا وسيط النصر على الظلام، ووسيط انتصاره على نفسه. يجب على جميع رفاقه، الذين خُلقوا على صورته، أن يساهموا في هذا النصر، رفاقه الذين هو نموذجهم الأصلي؛ وهذا ما يجب عليهم فعله من خلال خوض معركة تتخللها سبعة آلاف سنة بالتناوب. وفي ختام روايته عن الوساطة الملائكية، يستذكر الشهرستاني الحلقة الأساسية لاختيار الفرافارتيس ونزولهم إلى الأرض. هنا، لا يكمن تشابه معركة رئيس الملائكة ميخائيل في فكرة "سقوط الملائكة" (لا يمكن أبدًا، وفقًا لمصطلحات المازدية، أن يكون الملاك، إيزاد، فيريشتا، "شريرًا")، بل في النزول الطوعي، والتخلي الطوعي عن مسكن النور، لصالح القتال المحفوف بالمخاطر على الأرض. وسيتم صياغة بنية مماثلة في علم الإنسان الإسماعيلي.

الزمن كنموذج أصلي شخصي

وبالتالي فإن حلقة هبوط الإنسان فرافارتيس إلى الأرض هي نتيجة وإشارة لتحول الزمن الأبدي إلى زمن محدود. وقد ذكر الشهرستاني هذا الأمر في نهاية سرده عن الزرفانية المعدلة، وهو أمر جاء في وقت مناسب للغاية. وأعتقد أنه من خلال تركيز انتباهنا

يظهر موضوع نزول الفرافارتيس بشكل صريح بين هذه المواضيع الأخيرة).

55قارن. هـ. أودبيرغ , 3 أخنوخ أو كتاب أخنوخ العبري (كامبريدج، 1928)، ص 131-33 (انظر أعلاه، رقم 9، رقم 5 1). ليس هناك الكثير من الاشتقاقات التاريخية التي يجب البحث عنها هنا ؛ لن يكون هناك أبدًا اشتقاق حاسم. إن استكشاف معنى تكرار النموذج الأصلي هو في حد ذاته مهمة كافية ومرضية.

56 لا أعتقد أن رقم سبعة آلاف عام (بدلاً من تسعة أو اثني عشر) يرجع إلى خطأ ناسخ. ليس من قبيل المصادفة أن هذا الرقم يتوافق تمامًا مع المخطط الإسماعيلي والتوافقات الفلكية للدورة الكبرى.

وأعتقد أنه من خلال تركيز انتباهنا على هذا الموضوع، سنتمكن بدورنا من الحصول على أفضل فكرة عن كيفية إدراك الزمن الأبدي كشخص سماوي، وما هي تجربة الزمن في جانبها المزدوج التي يتم التعبير عنها في هذا التجسيد. دعونا نستذكر بإيجاز بعض النتائج الأولية التي توصلنا إليها: كل مخلوق يتكون من جزء أرضي ونظيره السماوي، أو نموذجه الأصلي أو ملاكه. ومن ثم، من خلال كل واقع، من الممكن تمييز شخص ما - أي إدراك هذا الواقع باعتباره أو في شخصه السماوي. يمكن تصور أجزاء الزمن (الأشهر والأيام والساعات) نفسها على أنها أشخاص (ملائكة ورؤساء ملائكة يحملون أسماءهم وهم حدثهم). تشكل هذه العلاقة بملاكهم تحديداً بُعدهم النموذجي؛ وهذه العلاقة هي التي تجعل من الممكن إدراكهم ككل كامل، وبالتالي إدراكهم كأشخاص. ينطبق هذا المعيار من باب أولى على الفراڤارتي المتجسد كروح بشرية أرضية، والتي يكون نظيرها السماوي هو روح النور أو الملاك الذي يصادفه "في الطريق" إلى جسر تشينفات، الذي يفصل بين الكونين. وهكذا فإن تصور ليس فقط كل الواقع كشخص ولكن أيضًا ذلك الشخص على أنه متعالٍ وسماوي يعتمد بشكل أساسي على البعد النموذجي الذي تشكله العلاقة مع الملاك، وهو "بعد جديد من النور" يحدد البنية الكاملة للوجود المازدي.

دعونا نضع في اعتبارنا هذا المعيار الأساسي في سعينا لتتبع سلسلة العلاقات التي تواجهنا هنا. لا تظهر أجزاء الزمن فقط كأشخاص سماويين - أي كأفراد أبديين - بل يظهر الزمن المطلق نفسه، الزمن الأبدي، في شخصيات شخصية متعددة: زرفان، الزمن الأبدي، هو سيد؛ هو حكمة داينا؛ زرفان هو القدر؛ زرفان هو النور والمجد، كما نتعلم في الأسطورة التي سجلها إزنيك. علاوة على ذلك، تميل المكافئات اليونانية لهذه المفاهيم الإيرانية إلى تثبيت لعبة الانتقالات على رؤية شخصية محددة، وهي شخصية أغاثوس دايمون - أي على شخصية تصبح في كل حالة الملاك الحامي أو الباريدروس السماوي. إن هذا التجسيد يتوافق مع ما يقدمه لنا زرفان من إشارة إلى داينا، وفي داينا إلى الذات السماوية. وهذا التجسيد الملح والدقيق هو الذي يجب أن يمكّننا من أن نسأل بأمل في الحصول على إجابة: ما هو نمط الوجود والتجربة الذي يفترضه ظهور (ظاهرة) الزمن الأبدي كشخصية شخصية، تميل إلى أن تصبح ثابتة في شكل الملاك الذي هو الباريدروس السماوي، وعلى هذا النحو النموذج الأصلي، والمرشد، ومصير الحياة؟ يشير هذا الشكل من الملائكة الباريدروس أيضًا إلى كلية لا تكتمل إلا من خلال اقتران

الشخص الأرضي والذات السماوية التي تمثل وجوده الأسمى. إلى أن تتحد فراڤارتي المتجسدة، عند عودتها، مع الملاك الذي يأتي لمقابلتها "على الطريق" إلى جسر تشينفات - حتى هذه اللحظة تفتقر الروح الأرضية، فهي تتخلف عن نفسها - أي تتخلف عن مجمل وجودها. باختصار، يقودنا هذا إلى هذا الاستنتاج: إن تصور الزمن الأبدي كشخص يُعرّف نفسه بالشخصية النموذجية لكل فرد أرضي، يدل حرفيًا على أن الزمن الأرضي المحدود، وهو الزمن الذي يحتاجه أهورامزدا لطرد أهريمان من خلقه، أي باختصار الزمن الذي نعيشه نحن أنفسنا (بالنسبة لنا نحن المخلوقات الأرضية، "الزمن" هو ببساطة "الزمن")، هو أزلية متأخرة.57 ولهذا السبب، في بشارة الملائكة بعد الموت - "أنا داينا" - استطعنا أن ندرك ما يعادل "أنا أزليتك".

في هذه المرحلة، دعونا نجمع بياناتنا العامة ونوضحها بالأمثلة. هناك العديد من النصوص التي قد تنير لنا الطريق. لكنني سأكون موجزاً، وسأقوم بتلخيص المواضيع قدر الإمكان.

1. تميل سلسلة أولى من الأمثلة إلى إظهار تجلي الزمن الأبدي على أنه متعدد الأشكال بشكل أساسي - أي أنها تُظهر Aἰ ώv على أنه θ θ όϛ π α ν τ ό μ ο ρ φ ο ς.58 لا توفر هذه الطريقة أساسًا لتجلياتها العديدة فحسب، بل إنها تجعل من الممكن أيضًا الانتقال التفسيري الذي يقود الكائن من الأقنوم على هذا النحو إلى الكائن في وظيفته. بفضل هذا التعدد في الأشكال، يستطيع الزمن الأبدي أن يتجلى في كل حالة كشخصية نموذجية، فهذا تحديدًا ما يضمن وجوده في تلك "الحالة". ويمكن التحقق من فكرة الوحدة، التي هي وحدة كل عضو من

الكل ووحدة كليته، في سياق المجموعة الملائكية السبعة في المازدية، وفي المسيحية المبكرة أيضًا.59 هذه الفكرة تُتيح تزامن الوحدة الإلهية والتعدد الإلهي الذي يتجنب أبسط معضلة بين التوحيد وتعدد

57 المصطلح هو مصطلح نيدونسيل.

58 قارن. ريتزنستين، المتصوف الإيراني المخلص، ص. 172 وما بعدها.

59 حول أصول هذه الطريقة الإيرانية للتعداد (التي تعتبر دائمًا الكل وحدة جديدة تضاف إلى عدد الأعضاء المكونة لها) انظر ريتزنستين، المتصوف الإيراني المخلص، ص.. 154 وما يليها.، ونيبرغ ، "أسئلة"، الجزء الثاني ، ص . 54 وما فوقها. هذا ليس منطقًا ساذجًا بأي حال من الأحوال؛ انظر ملاحظات يونكر، "المصادر الإيرانية".

الصفحات 160-161. انظر أيضًا إلى النقش المسيحي في ميليتوس، حيث كل واحد من رؤساء الملائكة السبعة هو الكل أيضًا (دايسمان في ريتزنستين ، ص 175، رقم 2؛ المرجع نفسه، المسيح كـ سائق عربة ملاك ؛ وانظر أعلاه، رقم 52، أسطورة العربة). انظر أيضًا ريتزنشتاين: "كتابات مسيحية مبكرة حول أنواع ثمار الحياة المسيحية الثلاثة" ،" في مجلة العلوم الأدبية الجديدة (Giessen)، الخامس عشر (1914)، حيث يكون المسيح في نفس الوقت مجموع الملائكة السبعة وواحد منهم (ص 67-68، 82).

الآلهة. قد تكون هذه مناسبة لإعادة تعريف المصطلح القديم "التوحيد التعاقبي" (عبادة إله واحد في كل مرة) باعتباره الفئة الكهنوتية "الكل حالة". 60 وهذا يعني أنه بالنظر إلى الشكل الذي تميل فيه تحولات الدهر إلى التثبيت، فإن نمط وجود الروح الذي يتجلى فيه الزمن الأبدي كشكل يمثل بُعده النموذجي لا يبلغ ذروته في فراغ عزلته الخاصة ولا في حضور إلهي يمكن تسميته بشكل موحد، بل في تفرّد صارم لا يمكن استبداله (καθ' ἕ να، مفرد) لذلك الحضور الإلهي.

تتخذ تجليات العصر هذا الجانب من التفرّد الأبدي الذي هو دائماً كلي. قد نتصور عددًا محددًا مسبقًا من هذه اللحظات الإلهامية، ولكن كل واحدة منها تتضاعف بدورها. على سبيل المثال، هناك النماذج السماوية أو الشخصيات الشخصية لأقسام السنة المازدية، والتي تمثل القدرات الإبداعية الشخصية. نجد أمثلة على أيقونات عقلية مماثلة في التقاويم الغنوصية والنصيرية والإسماعيلية؛ 61في المانوية؛ وأخيرًا، لدينا العذارى الاثنتا عشرة، أو الفضائل، أو "الجلالات"

- "العذارى الاثنتا عشرة المجيدة لزرفان" - لغز يقود الروح في ساعات النور الاثنتي عشرة من الأرض إلى النور الكامل. لكن بالإضافة إلى ذلك، يتجلى الزمن نفسه ككلية أبدية في شخصيات فردية، حيث يتم تثبيت لعبها من التحولات المتبادلة في شكل قد يمكّننا من تحديد نمط الوجود الذي يعلن فيه الزمن الأبدي عن نفسه بهذه الطريقة. 62

زرفان هي الحكمة الأبدية: زرفان هي القدر (بخش) باعتباره نهاية مختارة وممنوحة، تؤدي إلى نفسها (القدر الشخصي أو النهاية وهو شيء آخر غير ما يسمى شعبياً بالقدرية). بصفته القدر والقدر الشخصي، يظهر زرفان أيضًا باسم الفرّه (الأفستية xvarenah) - أي كنور المجد السماوي، "نار النصر"

60 انظر بيتي هايمان، الفلسفة الهندية والغربية، دراسة في التناقضات (لندن، 1937)، ص 37 وما بعدها. وهذه ليست مشكلة خاصة بالهند.

61 **قارن** ر. رايتزنشتاين، بويماندريس (لايبزيغ، 1904)، ص. 270، ودراستنا، "الطقوس الصابئة والتفسير الإسماعيلي "، EJ 1950، ص. E.2351

62 **قارن** إي. فالدشميت و. لينتز، موقف يسوع في المانوية (برلين، 1926)،

ص 127؛ ريتزنستين، سر الفداء الإيراني، ص. 154-59؛ دي ميناس، ص 255. في أعظم ثلاث فترات زمنية كونية ممثلة في ثلاثة أشكال تشكل وحدة، يمكننا المقارنة (بالنسبة للنموذج الأصلي) بين غايومارت، زاراثوسترا، سوشيانت (ريتزنشتاين، ص. 99، 242)؛ نوريل، أخنوخ، ميتاترون (أوديبيرج، 3 إينوك، ص. 1 24)؛ الإنسان البدائي، رئيس الملائكة ميخائيل، والمسيح (سودربيرج، ديانة الكاثاريين، ص. 78). في الثيوصوفيا الإسماعيلية، يتجلى جوهر إمام فريد وأبدي في الأئمة السبعة للفترات السبع لدورة واحدة (انظر، في المانيشية، آدم، شيث، إخنوخ، بوذا، زرادشت، عيسى، وماني).

التي هي في الأساس من خصائص أيزدان السماويين.63 وقد تجلى هذا المجد بشكل واضح على هيئة هالة ولهب تشكل هالات حول رؤوس أمراء السلالات التي تم تكريسها قبل تسلسلنا الزمني؛ ولا يزال يحتفظ بهذا الظهور في الهالة المزخرفة التي ترافقه من شخصية سوشيانت المازدي إلى التمثيلات الغربية للمسيح، إلى الشخصيات الشرقية للبوذا والبوديساتفا. لكن الأمر لا يقتصر على الكاريزما الملكية والكهنوتية فحسب؛ بل هو القوة التي تشكل وتربط وجود كائن من نور. وبهذا المعنى، فإن هذا "المجد" يدل على الروح نفسها بقدر ما هي موجودة قبل الجسد. 64ومن ثم، إذا تم منح نور المجد هذا، رمز الزمن الأبدي، لكل كائن نوراني باعتباره روحه، فسيكون لنا الحق في تسميته قدر ذلك الكائن وأبديته.

تجدر الإشارة إلى أن هذه التسميات المتناوبة التي نلمح فيها شخصية زرفان في الأسطورة التي سجلها إزنيك قد أعطيت مقابلات يونانية دقيقة: Δόξα و Τύχη.65 وحقيقة أن نور المجد هذا، الذي هو أيضًا القدر، قد تم تمثيله بمصطلح Τὺχη له أهمية قصوى. وفي السياق نفسه، تم تحديد رمز Τὺχη (القدر، المصير) بالرمز الذي يهيمن على الأفق الهرمسي، وهو أغاثوس دايمون، الذي يظهر في آن واحد كإله هرمي وكـ"دايمون الخير" الشخصي، أو الشريك السماوي - أي الملاك المعين الحامي - وهي هبة مجانية يتم الحصول عليها بالصلاة. 66

بأي معنى ننظر إليه، فإننا ندرك شخصية ذات سمات دقيقة بشكل متزايد. من ناحية، داينا هو زرفان وهي أيضاً الذات الملاك، النموذج السماوي الذي يأتي للقاء الروح. في مجموعة النصوص الهرمسية، صوفيا هي الأيون؛ هي أم أنثروبوس - أي

63 انظر غراي، الأسس، ص. 120-23؛ شبيغل، تحف إيرث نيش ، المجلد. الثاني، الصفحات . 42-44؛ هيرتيل، قاعدة الأفستان ونيران النصر، إلخ. فين، 12، 76.

64 قارن. رايتزنشتاين وشيدر، دراسات، ص. 230، الحاشية. 2؛ ص. 17، 321؛ ص 320 (إيراني)

xvarena) و he/china العبرية).

65 كومون، النصوص والآثار، المجلد. 1، ص. 284-85؛ بيدز وكومون، السحرة الهيلينيون، المجلد. 1، ص. 68 وما بعدها؛ المجلد. الثاني، الصفحات . 52، حاشية 5؛ 87؛ 89؛ 92، حاشية 2؛ نيبرغ، "أسئلة"، الجزء الثاني،

ص 71، والفصل. 5، ص. 66-67. في النص البهلوي، يتم تمثيل فره (المجد) بواسطة الرمز الآرامي gaddeh (الحظ، الثروة): غراي، الأسس، ص. 121، 128 ؛ يظهر مرة أخرى في الإسماعيلية تحت الشكل العربي لجاد ،فارسي باخت في أبو يعقوب سيجستام (موازين، الثاني عشر، وأدناه، الجزء 2، ص 36، الحاشية 27) يميز الملاك الذي تم تحديده مع جبريل، الذي سيتوافق طوبولوجيًا مع زرفان .

66 قارن. ريتزنستين، سر الفقدان الإيراني، ص . 192-93 (وأيضًا ص. 191، حاشية 1؛ وبوماندريس، ص. 18، حاشية 8؛ أغاثويل، ملاك النصر والرفض)؛ مجموعة النصوص الهرمسية، النص الذي وضعه أ. د. نوك وترجمه. أ.-ج. فيستوجيري (باريس، 1945-1954؛ 4 مجلدات)، المجلد. 1، الرسالة 10، 22-23، و الحاشية 78.

أم ميستس (المتأهل) المتجددة، لأنها أنجبت جسده الخالد،

ولكن بالإضافة إلى ذلك، فإن ضمان الخلود مرتبط بتحقيق دايمون باريدروس، الملاك السماوي أو الشريك. في الوقت نفسه، فإن زرفان هو Tύχη، أي القدر الشخصي؛ وTύχηهو أغاثوس دايمون، وهو شخصية إلهية في حد ذاته، وأيضًا دايمون باريدروس، أي الملاك الشخصي لكل روح. 68

.2الآن من خلال هذا الشكل من دايمون باريدروس يمكننا أخيرًا أن نفهم النمط المميز لوجود الروح التي يتجلى فيها الزمن كشخص. إذا كانت جميع التحولات أو التجليات الإلهية للزمن الأبدي تميل إلى أن تكون ثابتة في هذا الشخص، فذلك لأن الروح التي يتم تجسيدها بهذه الطريقة قد أدركت بُعدها النموذجي وتعرف أن اكتمال وجودها لا يمكن تحقيقه إلا بالاقتران مع صورها السماوية. لكن في الوقت نفسه ندرك الطريقة "المتعدية" التي يمكن بها للألوهية، دون أن تتوقف عن كونها في حد ذاتها جوهرًا، أن توجد بشكل كامل في كل من تجلياتها الفردية؛ وهذا هو الحال مع شخصيات علم الملائكة المازدي، مثل أغاثوس دايمون ، وهو أيضًا دايمون باريدروس، إلخ.

يتوافق هذا الهيكل تمامًا مع هيكل الروح التي تجسده، الكائن الذي يمثل هذا الإله نموذجه الأصلي. وهكذا فإن الاسم نفسه سيشير إلى الجوهر الملائكي في حد ذاته ووجوده في نظيره الأرضي الذي يعتبر جزءًا أو قوة منه ويكشف بدقة عن بنيته المزدوجة، وإشارته إلى الملاك أو النموذج السماوي. في المازدية، على سبيل المثال، يعتبر كل من فراڤارتي (فارفهار) و دين (داينا) كيانات سماوية وقدرات أو ملكات بشرية أيضًا؛ وبشكل أدق، فهما جزء من البشر الذي يمكّنهم من الارتباط بهذه الكيانات السماوية. وبالمثل في الهرمسية، فإن العقل هو في آن واحد إله، وملكة المعرفة الحدسية عند الإنسان، وملاكه الحامي (بصفته أغاثوس دايمون). 69 هنا لا نملك نظريتين متناقضتين، بل بُعدًا من الأنثروبولوجيا التي هي في جوهرها علم الملائكة: "الإنسان بلا عقل" يعني الإنسان المحروم من تلك الملكة المعرفية، وبالتحديد

"الإنسان بلا ملاك"، باختصار شيء لم يعد كائنًا بشريًا. 70ولكن، من ناحية أخرى، فإن بلوغ الملائكة باريدروس هو اكتساب الخلود، 71ليصبح المرء أيونًا؛ وبالمثل، فإن اللقاء مع داينا

67المرجع نفسه، الحادي عشر، 3؛ المجلد. XII I، II، 2. انظر رقم 2 من المجلد. الثاني، صفحة 268. رايتزنشتاين، بويماندريس،

ص 44؛ لغز الفداء الإيراني، ص 44. يونكر، "إيران تستحق الامتياز"، ص. 164 .

68رايتزنشتاين، بويماندريس، ص 153؛ 156، الحاشية. 2؛ 365.

69 مجموعة النصوص الهرمسية، المجلد. 1، ص 1 34، حاشية 73، وص 139.

70 المرجع نفسه و X و 24 و p. 1 39 (أسفل) . 71 انظر أعلاه، الحاشية 68.

"على الطريق" إلى جسر تشينفات يرمز إلى التحول من الزمن المحدود إلى الزمن الأبدي؛ بلوغ المصير نفسه وكمال نور المجد أو .xvarenah

وهكذا، فإنه من خلال التوقع فقط يمكن منح الروح رؤية لزمنها الأبدي في شكل نموذجها الملائكي؛ وهذا التوقع، من خلال إظهار للروح ما لم تصبح عليه بعد ولكن لا يزال يتعين عليها أن تكونه، يكشف لها عن وجودها الخاص على أنه "أبدية متأخرة". وبالتالي، فإن التوقع هو القانون الحيوي للوجود الذي، من خلال فهمه لذاته، يجب أن يميل نحو وجوده الفائق وإلا سيتخلف إلى الأبد عن نفسه. ويتجلى هذا التوقع في الطقوس والوصايا، وفي سحر الأيقونات الذهنية أو الرؤى النشوية.

لقد تم تفسير رمزية الكوستي بشكل صحيح بهذا المعنى.72 الكوستي هو الحبل المقدس، المنسوج من صوف الحملان، والذي يرتديه الزرادشتيون كحزام ويتم تبجيله كعلامة دينية مميزة لهم. يتم تمرير الحبل ثلاث مرات حول الخصر وعقده أربع مرات، مرتين من الأمام ومرتين من الخلف. إن الأهمية الرمزية المرتبطة تقليديًا بهذه العقد الأربع تجعل من الممكن تحديدها على أنها رباعية زرفانية، والتي أضيف إليها، كما في أسطورة "مركبة المجوس"، عضو خامس يربطها معًا ويكمل الرباعية؛ ولكن هنا تحديدًا يتم تمثيل زرفان أو الحكمة، أو أوريغا غير المرئية للمركبة، من خلال شخص المؤمن المازدي نفسه. وبهذا المعنى، تقترب رمزية الكوستي من رمزية الرداء الذي كان يرتديه الميستس:

الستولا أولمبياكا التي يتحدث عنها أبوليوس،73 أو الرداء السماوي المرصع بعلامات الأبراج، المذكور في أسرار ميثراس، والذي كان بحيث عندما كان الميستس يرتديه يصبح هو نفسه الإله الذي يمر عبر الأبراج. 74

وبالمثل، كأمر بإلغاء التأخير، وتحويل الأبدية المتأخرة إلى أبدية متوقعة، يمكننا أن نفهم الإعلان الرسمي للعقل إلى هرمس: "إذا لم تجعل نفسك مثل

72 قارن. يونكر، "مصادر إيرانية"، ص. 160، 36136 ؛ مودي، الاحتفالات الدينية،

الصفحات. 178-79. تجدر الإشارة أيضًا إلى أن العقدة الثالثة نفسها تشير إلى ثلاثية الزرادشتية المقدسة: "فكرة جيدة، كلمة جيدة، تصرف جيد،" مسقطة مكانيًا على أنها تشكل المستويات الثلاثة لـ ؛ paradise : HumaJ، Huxt، Huvarsht (Menoke **Xrat**، II، 145 . (13 ،LVII

73 ريتزنشتاين، Iranische Erlosungsmys/eriwn، **Das**ص. 167.

74 المرجع نفسه، ص 168، 239. راجع أيضًا فكرة الحزام السماوي المزخرف على الرداء الذي يرتديه الميستس ، في يونكر، "الإيرانيون تشي كولين"، ص. 162: يجعل الكوستي من المؤمن الزرادشتي رمزًا أو مثالًا على الدهر، الأنثروبوس، واحد يولد من جديد، ابن الله مثل "الكل في الكل، يتكون من جميع القوى" (المتون الهرمسية، المجلد. .II, XIII, 2)

الله، فلن تستطيع فهم الله، لأن المثل لا يُفهم إلا من قبل المثل. اجعل نفسك تنمو حتى تصل إلى عظمة لا حدود لها، بقفزة تحررك من كل جسد؛ ارفع نفسك فوق كل زمان، وكن أيونًا (كن الأبدية)؛ حينها ستفهم الله. " 75

وأخيراً، هناك أيقونية ذهنية تستبق الظهور الإلهي الأسمى. هنا، قد يشكل التكرار الدائم لنفس الشخصية، التي تستمتع روحها بتوقع اللقاء، أساسًا لدراسة مقارنة. إن ظهور داينا عند مدخل جسر تشينفات يتجلى بوضوح في المازدية، تحت مظهر عذراء سماوية يتجاوز جمالها كل خيال. 76. لكن الرؤية نفسها ".

تظهر في المانوية 77وفي التصوف أيضًا. 78نجد ما يُماثلها في بوذية الأرض الطاهرة. 79وتحتوي طقوس ميثراس على ترقبٍ مُبهج لهذه الرؤية الأخروية عندما يرى الميستس ، وقد أصبح أونًا، الأبواب مفتوحة أمامه، ويُصبح عالم الآلهة والملائكة مرئيًا له؛ عندما تُصبح روحه في غاية السعادة، وتواجه "إله الحضور المتألق، إله الخصل الذهبية، في ريعان شبابه، مُرتديًا رداءً من الروعة، مُتوجًا بتاجٍ ذهبي." 80

سيصف الغنوص الإسماعيلي هذا الإنجاز للتسامي بأنه انتقال من "الملاك بقوة" إلى "الملاك في الفعل". هنا سنجد أهمية علم الملائكة ليس فقط لشكل معين من التجربة الصوفية ولكن أيضًا لعلم الإنسان بأكمله، ولفلسفة الشخص والشخصية. لكن هذه الفلسفة تحديداً مرتبطة بعلم الكونيات الذي ينشأ فيه الزمن الدوري من التباطؤ، والمرور إلى ما وراء، والعودة إلى الماضي. هذا الأصل هو الدراما التي حلت بأحد ملائكة البليروما، والذي سيلعب هنا دور الملاك زرفان في مخطط الشهرستاني؛ وستُحمل الدراما الأنثروبولوجية الكونية بأكملها

75 مجموعة النصوص الهرمسية، الحادي عشر، 20.

76 هادوكست ناسك، 2، 1-15 (= يشت، 22، 1-15)؛ كتاب فندداد، الحادي عشر، 98-104؛ مينوك

II ،**XraJ**، 123-39 (راجع أدناه، الجزء 2، ص 57، الحاشية 102) .

77 انظر "سردية المبادرة"، **1949**، EJص . 84-183.

78 عبد الكريم جيلاني، في ر. أ. نيكلسون، دراسات في التصوف الإسلامي (كامبريدج، 1921)، ص 11 7؛ وقارن. ترنيمة السهروردي للطبيعة الكاملة في "التدريب والتأهيل"،

ص 160.

79للاطلاع على موضوع نزول أميدا (أميتابها)، انظر. هـ. ميناموتو، "أيقونات نزول أميدا"، في دراسات الاستشراق التي نشرها متحف غيميه في ذكرى ريموند لينوسييه (باريس، 1932)، المجلد. 1، ص. 99- 291 .

80 يونكر، "المصادر الإيرانية"، ص 152؛ ريتزنستين، سر الفداء الإيراني،

الصفحات. 23 8-40؛ جي. آر. إس. ميد، طقوس ميثرا (لندن وبيناريس، 1907)، ص 32،

63 .

نحو فصلها الأخير من خلال عذاب "الأبدية المتأخرة". سيكون هذا موضوع نقاشنا القادم.

2. *الزمن الدوري في الإسماعيلية*

الزمن المطلق والزمن المحدود في علم الكونيات الإسماعيلي

خلال القرنين العاشر والحادي عشر الميلاديين (القرنين الرابع والخامس بعد الهجرة) تبلورت الثيوصوفيا الإسماعيلية في أعمال منهجية عظيمة، وذلك بشكل رئيسي تحت تأثير العديد من العلماء الإيرانيين العظام. [1]أحد هؤلاء المفكرين، أبو حاتم الرازي، الذي لا يزال عمله، مثل العديد من الأعمال الأخرى، موجودًا فقط في المخطوطات، كان شخصية فاطمية بارزة (داعي) في الديلم (المنطقة الواقعة جنوب غرب بحر قزوين). كان معاصراً للشاعر الشهير محمد بن زكريا (الرازي من كتاب العصور الوسطى اللاتينيين، توفي حوالي 923-32)، وهو طبيب وخيميائي يُشتبه في انتمائه إلى المانوية السرية، وقد فُقد جزء كبير من أعماله الفلسفية اليوم. [2]وكما يشير اسمهما، فإن لكليهما صلة بمدينة راجيس (المدينة المذكورة في سفر طوبيا، راجا الأفيستا، وهي اليوم مدينة ري، وتقع على بعد عدة كيلومترات جنوب طهران). من حسن حظ الفلسفة أن هذين المعاصرين البارزين قد التقيا وتعرفا على بعضهما البعض، وعلاوة على ذلك، بما أن زكريا الرازي كان (حتى بعد وفاته) هدفًا لهجمات الإسماعيليين، [3]فقد تصادم هذان العقلان الرائعان في جدالات لم تكن أقل حدة على الرغم من كل ما اتسم به من لطف.

ترك لنا أبو حاتم الرازي في أحد كتبه سجلاً لإحدى هذه المناقشات. [4]وقد أطلق خصمه اسمه على علم الكونيات الذي أعاد فيه - أو ربما أسس بالفعل - فلسفة صابئية مثالية. أكدت هذه النظرة الكونية وجود خمسة مبادئ أزلية: الديميورج، والروح، والمادة، والمكان، والزمان.[5] وسنركز هنا فقط على المقطع المتعلق بأزلية الزمان.[6]

1 أبو يعقوب سيجستاني، مؤيد شيرازي.، حميد الدين كرماني، ناصر خسرو، إلخ.
2 بخصوص أبو حاتم الرازي، انظر دبليو إيفانوف، دليل الأدب الإسماعيلي (لندن، 1933). ص 32، vin؛ دراسات في الإسماعيلية الفارسية المبكرة (ليدن، 1948)، ص 37 وما بعدها؛ إس. باينز، مساهمات في النظرية الذرية الإسلامية (برلين، 1936)، ص. 35 وما بعدها حول محمد بن زكريا الرازي انظر باينز، الصفحات 35 و69 وما بعدها. تم جمع بقايا أعماله الفلسفية بواسطة بول كراوس، أوبرا رازيس الفلسفية والقطع المتبقية ، Vd. I (القاهرة، 1939).
3 ولا سيما من جانب ناصر خسرو.
4 في كتاب اللام النبوات (إيفانوف، دليل، حاشية. 19).
5 أ" **ريتويل سابين** " الخاصة بنا. "

6 كراوس، أوبرا رازيس، ص. 304؛ باينز، بيتراج، ص. 53.

تبدأ المباراة بتحدي مخلص:

> هل قلت إذن أن المبادئ الخمسة أزلية (قديم) وهي وحدها الأزلية؟ حسنًا، إذن، يتكون الزمن من حركة الأفلاك، ومرور الأيام والليالي، وعدد السنوات والأشهر؛ هل كل هذه الأشياء أزلية مع الزمن، أم أنها نتاج الزمن؟- يسعى المدافع إلى جر المهاجم إلى أرض تكون فيها أسلحته غير فعالة. صحيح، إذا قسنا ذلك بحركة السماوات، فإن كل الأشياء التي ذكرها للتو تُنتج في الزمن. لكن في هذا الجدل، إنما هو يؤكد أطروحة أرسطو. من يجرؤ على القول بأنه لم يتم دحض ذلك قط؟ محمد بن زكريا الرازي - ولكن في هذه المرحلة دعونا نعيد إليه اسمه القديم الرازيس لتبسيط الأمور وتمييزه عن الشخص الذي يحمل نفس الاسم - الرازيس، إذن، الذي سينتهي بالاستشهاد بأفلاطون، يبدأ بذكر أطروحته الخاصة بعبارات بسيطة: "من جانبي، أعلن هذا: الزمن يعني زمنًا مطلقًا وزمنًا محدوداً (محصوراً)". الزمن المطلق هو المدة الأبدية (مدة، دهر)؛ هذا هو الزمن الذي يتحرك إلى الأبد ولا يتوقف أبداً. الزمن المحدود هو ذلك الذي يوجد من خلال حركات الأجرام السماوية، ومسار الشمس والأجرام السماوية.

لكن أبو حاتم يتساءل بتشكك عن الواقع الجوهري (الحقيقة) الذي يمكن للمرء أن يمثله في إطار مفهوم هذا الزمن المطلق. الأمر ليس بهذه البساطة؛ خصمه يطلب منه أن يقارن زمن هذا العالم الذي يتجه نحو النضوب والكمال، بالزمن المطلق الذي لا يمكن إكماله ولا تدميره.

ما يهمنا هنا ليس التفاصيل ولا تطور المناقشة، بل أساساً بيان أطروحة الرازيس. لا نرغب هنا في مناقشة مسألة العلاقة التاريخية الممتدة من فلسفات المازدية إلى فلسفات الإسماعيلية، ولا في تحديد "التأثيرات". [7]ولكن يمكننا أن نقول هذا القدر: في مصطلحاته، يُظهر تمييز الرازيس بين الزمن المطلق والزمن المحدود تطابقًا مباشرًا وغير مباشر مع الجانبين الأساسيين للزمن في علم الكونيات المازدي. [8]يبدو أن هذه العلاقة قد طُرحت في وقت مبكر

7 هذه مشكلة لا يمكن توضيحها على أي حال من خلال الأساليب العلاجية للتفسير الثابت والتحليلي البحت، من خلال مذهب تاريخي يقتصر على نوع سببي أساسي من التفسير الذي يقرأ السببية في الأشياء. فيما يتعلق بالتعقيد الشديد للبيانات وخطورة الثغرات التي لا يمكن إصلاحها في مصادرنا، راجع
على سبيل المثال جي إتش صادقي ، الحركات الدينية الإيرانية هيمي وآخرون إيلمي سيكل دي إيغير (باريس، .(1938

8 زمان (= i akandrak and Zaman i kandrakomand or Zaman i derangxvatai Zervan) studied

في محاضرتنا الأولى.

من القرن الحادي عشر الميلادي على يد ابن حزم، الكاتب الأندلسي العربي الشهير، في تاريخه النقدي للأديان.9 من ناحية أخرى، وكما لاحظ المؤرخ البيروني، فإن مذهب الرازيس استعار من الأفلاطونية المحدثة 10 من حيث تمييزه بين: (1) الزمن (الزمان) الذي يتعلق به العدد والذي يتوافق مع تعريف أرسطو؛ (2) المدة (المدى)، المشابهة المسافة التي تمتد بها حياة الروح (لأن الروح التي لا ترتبط في حد ذاتها بحركة وعدد السماوات هي التي تُحصي هذا العدد)؛ 11 وأخيرًا (3)، الأيون (الدهر)، زمن العالم المعقول الأبدي. في الواقع، يميل الجانبان الأخيران إلى الاندماج في جانب واحد، وفي هذا الصدد يمكن أن يُعزى التميز الكامل لمذهب الرازيس إلى معلمه ايرانشهرى، وهو فيلسوف إيراني عاش في القرن التاسع ويبدو أنه كان مفكرًا أصيلًا للغاية، ولكن أعماله معروفة لنا فقط من خلال بعض الاقتباسات. اعتبر ايرانشهرى مصطلحات "الزمن" و"المدة" و"الأبدية" شيئًا واحدًا ونفس الشيء عند النظر إليها من جانبين: الزمن غير المقاس (المستقل عن حركات السماوات وحتى عن الروح، لأنه يشير إلى مستوى من الكون المعقول أعلى من الروح) والزمن المقاس بحركة السماوات. وبالتالي، بما أن الأبدية والزمن ليسا سوى جانبين من جوهر الترابط، فإن التمييز الذي وضعه الرازيس بين الزمن المطلق والزمن المحدود يتوافق مع التمييز بين الزمن المنفصل والزمن غير المنفصل:

وفي مصطلحات برقلس. 12

.

الآن، تفترض الثيوصوفيا الإسماعيلية للتاريخ الأسطوري تحديداً تمثيل زمن أبدي - إلا أن أبديته تنفجر في دورات من الأزمنة المتتالية التي يعيدها دورانها إلى أصلها. إذن، لا يسعنا إلا أن نتساءل في هذه المرحلة، ما هو سبب

9كتاب الفيصل (القاهرة، 1348)، المجلد. I, ص. 35.
10 قارن. نص البيروني في باينز، ص . 40-52.

11 المرجع نفسه، ص 50، ن 3 ؛ تفسيرات سيمبليسيوس وألكسندر أفروديسياس. **cr.**

ناصر خسرو، جامع **الحكمتين** ، محرر. كوربن وموين، الفصل. 9, ص . 117-20,

الفقرتين 114-15 ؛ و د الفصل. 17 (راجع أدناه).

12 قارن. باينز، ص . 51 -5 أ ؛ 41، الحاشية 2 ؛ أ د 85، الحاشية 4. جذبت المشكلة الانتباه أيضًا

لفلاسفة الفترة الصفوية، مير داماد وصدرا شيرازي. cr. **أيضا** برقلس، عناصر اللاهوت، محرر. إي آر دودز (أكسفورد، 1933)، ص. 228 (iwv-Zerviin4، لنا أقنوم)؛ وإي. زيلر، Die Philosophie der Griechen (الطبعة الثالثة، لايبزيغ، 1903-22)، المجلد. III، الجزء 2، ص 707 (يامبليخوس) . يشار إلى الشخصية القوية لإيرانشهري من خلال التقليد الذي اتبعه في الأديان وخلق ديانة خاصة به . هل كلمات التعاطف والثناء التي يشير إليها ناصر خسرو تشير إلى أن هذا الموقف الشخصي لم يكن بدون تقارب مع الإسماعيلية ؟

الهجمات المستمرة على الرازيس؟ لقد تعرض للهجوم بشكل أساسي باعتباره "فيلسوف صابئي"، أي منكر النبوة؛ ليس لأن الإسماعيلية تؤيد علم النبوة في الإسلام الرسمي والأرثوذكسي، ولكن أسلوبها الكامل في التفسير الباطني أو الروحي (التأويل) يفترض النص الذي نقله الأنبياء (الناطق). وبالمثل، فإن التوافق بين التسلسل الهرمي السماوي والتسلسل الهرمي الأرضي يفترض أن "وسطاء" الخلاص ليسوا مجرد ملائكة روحية من الصابئية المثالية. 13حتى عندما يشرع الرازيس في وصف الزمن المطلق، يبدو أن المفكر الإسماعيلي، تحت ضغط الاعتبارات الجدلية، يفترض أنه لا يزال يتحدث عن زمن الأشياء الحسية، عن الزمن الذي "ليس سوى الحالات المتغيرة لما هو جسد". 14 وسيكون هناك المزيد من السخط عندما يبدو أن رازيس، الذي يفترض أن الزمن هو أحد المبادئ الأبدية الخمسة، يصنع منه شيئًا، جوهرًا. 15 ولكن بمجرد أن تهدأ حدة الجدل، فإن فكرة الجانب المزدوج للزمن كجوهر واحد ستظهر مرة أخرى بضرورة ملحة. 16سيكون هذا هو الحال مع الفيلسوف الإيراني العظيم الإسماعيلي ناصر خسرو (القرن الحادي عشر).

في فصل محكم التفكير من عمل يمثل توليفة من الفلسفة اليونانية والإسماعيلية، 17يقارن ناصر بين مفهومي الأبدية (الدهر) والزمن (الزمان) 18 ،ويطرح هذا الاقتراح: "الزمن هو الأبدية التي تقيسها حركات السماوات، والتي اسمها النهار والليل والشهر والسنة. الأبدية هي زمن لا يُقاس، ليس له بداية ولا نهاية. "إنه زمن الدوام بلا نهاية، الدوام المطلق. " 19 أن سبب هذا الدوام الأبدي هو أول انبثاق إلهي، أول ذكاء بدائي أو رئيس الملائكة: الأبدية في أفق (أو في مجال) هذا العقل. إن سبب الزمن هو روح العالم؛ لكن الروح نفسها في أفق رئيس الملائكة؛ فهي ليست في الزمن، لأن الزمن في أفق الروح كأداة لها، كمدة حياة الفاني الحي الذي هو "ظل الروح"، بينما الأبدية هي مدة حياة الخالد الحي - أي مدة حياة العقل والروح. 20

13 **راجع** "ريتويل سابين"، ص . 195 وما بعدها.

14 ناصر خسرو يفعل ذلك في كتاب زاد المسافرين، محرر. كافياني (برلين، ن. د.)، ص. 3.

15 المرجع نفسه، الصفحات . 112-13.

16 المرجع نفسه، ص 110. بشأن أهمية ناصر خسرو (توفي حوالي 481هـ/1088 م)، الذي نظم المجتمع الإسماعيلي في بدخشان، منطقة أوكسوس في الطرف الشرقي من العالم الإيراني، راجع دراسة W. Ivanow الأخيرة، Nasir - i .خسرو **والإسماعيلية**) الجمعية الإسماعيلية، السلسلة ب، 5، ليدن وبومباي، 1948) .

17 هذا هو العمل المذكور أعلاه، رقم 11، وهو عبارة عن توليفة من الفلسفة اليونانية والإسماعيلية.

18 المرجع نفسه، ص 118، لي. 6, 7. انظر الفقرة 109 و زاد، ص . 117-1 8، 364-65 .

19 المرجع نفسه، ص 11 8، السطر. 8.

20 المرجع نفسه، ص 113، الفقرة 109 ؛ ص 117، الفقرة 114 ؛ راجع**ص** ،188 الفقرة 192.

بإعلانه أن "العقل واحد مع الزمن الأبدي"، فإن ناصر خسرو يكشف أيضًا سر علم الكونيات الإسماعيلي التأملي: الولادة الأبدية للبليروما من الإبد (الوجود الأبدي)، المتكون من الأقانيم الملائكية الناشئة من أولها. هذا العالم ليس عالماً ثابتاً وغير متحرك يقدم تناقضاً بسيطاً مع فناء الأشياء الحسية؛ فهناك أحداث في السماء، أحداث نموذجية تسبق خلق الأشياء، وهذه الأحداث هي أصل الوجود نفسه. يُحيط ناصر هذا اللغز الوجودي بثلاث كلمات (أزال، أزاليات ،أزالي)، والتي قد نجد صعوبة في ترجمة دلالاتها الدقيقة لو لم يربطها المؤلف، رغم كتابته بالفارسية، بنماذج عربية. وهكذا لدينا الوجود الأبدي (أزال) كاسم فاعل (اسم فاعل)؛ والفعل الأبدي للوجود (أزاليات) كاسم فعل (اسم فعل)؛ والوجود الأبدي المتجسد (أزالي) كاسم مفعول (اسم مفعول). 21النص غامض بشكل مذهل، ولكنه يكشف ما يلي: من خلال كونه أبديًا، فإن الكائن الأبدي (أزال) يحرك بدقة وجوده الذي أصبح، وجوده الذي كان أبديًا، أي الذي تم خلقه أبديًا بفعل وجوده. يجب أن نضع في اعتبارنا أنه من منظور الفلسفة الإسماعيلية، فإن الوجود الأبدي يشكل الألوهية العليا، التي لا يمكن معرفتها على الإطلاق ولا يمكن التنبؤ بها؟ 2 ولكن ما يفعله هذا الإله في وجوده إلى الأبد، من خلال الكشف عنه، هو أول تجسيد للملائكة (المبدع الأول) 23 ،تجسيده الأبدي، ذاته، الواحد الأحد الذي تم الكشف عنه إلى الأبد. هذا رئيس الملائكة هو الإله المحدد (الله) إلى درجة أن جميع الصفات التي تركز عليها الأديان الظاهرية على الإله الأعلى يجب تطبيقها فعليًا على هذا التجلي الإلهي داخل العقل الأول (العقل الأول).

هنا يلفت ناصر انتباهنا صراحة إلى جانب وجودي كانت "القواعد التأملية" في العصور الوسطى مهتمة به للغاية والتي تم تحديدها على أنها دلالة سلبية. هنا هو الجانب الذي يتخذه الفعل في نهايته، في ذلك الذي يتم فيه إنجازه (اسم المفعول)، عند النقطة التي لم يعد فيها الفعل في تحقيقه متميزًا عن العاطفة، لأن العاطفة هي نتيجته (مثل الكتابة والشيء المكتوب، scriptio و scriptum). وكما قال ناصر: "إن دلالة اسم المفعول (مفعولُ المفعول) تكمن في

21 المرجع نفسه، الفصل. 17، ص 187-89، الفقرتين 191 -93، أكثر دقة بكثير من زاد، ص. 195.

22 "من لا يمكن تحقيقه بجرأة الفكر". راجع. ر. ستروثمان، نصوص الغنوصية للإسماعيليين (غوتينغن، 1943)، ص 55 .

23 قارن. جامع الحكمتين، ص 188، ل. 9.

فعل الفاعل نفسه، الذي يتم فيه". وبهذا المعنى، يظهر رئيس الملائكة في التجلي الإلهي البدائي باعتباره الغاية التي يتم فيها تحقيق التحول الوجودي للكائن الأبدي كفعل أبدي أو طاقة إلهية وكعاطفة إلهية أبدية (أو "عاطفة إلهية"). باعتباره مخلوقًا أبديًا، فإن رئيس الملائكة هو الماضي الإلهي الأبدي. وبما أنه بهذا المعنى بالذات هو في شخصه فعلٌ مُخْتَلِق، فإن هذا الجانب الفعال من وجوده الأبدي يستدعي الوجود، ويحرك موكب الكيانات الملائكية التي تتبعه؛ وتتكرر نفس ثنائية الفعل والانفعال في كل درجة، مما ينتج عنه الميلاد الأبدي لرئيس ملائكة جديد.

إن هذه المقدمات بطبيعتها يصعب فهمها. لكن بدونها يستحيل فهم مبدأ الدراما الكونية الإسماعيلية، وفهم سبب وصف نتيجة خطأ الملاك الذي سيأخذ دور الملاك زرفان (في مخطط الشهرستاني) بأنه "تخلف" - تراجع رتبة (رتبة الملاك) التي تسمح بتجاوزها ووضعها خلفها (تأخر، تخلف). في الواقع، إذا كان هذا صحيحًا، فإن الوجود الأبدي (أبدي) لرئيس الملائكة البدائي، والذي هو أصل البليروما، ليس فقط تفعيلًا أبديًا للوجود، بل هو أيضًا مجيء أبدي، ظهور أبدي. الماضي الأبدي يتم تفعيله بشكل أبدي؛ فهو لا يصبح ماضياً، ولا يتم دفعه إلى الماضي، ولا يغرق في ماضٍ يزداد ماضياً، كما نقول أن الماضي يغرق في الزمن. لكن بعد ذلك، فإن السكر الذي سيستحوذ على الملاك في وهم أنه هو نفسه تفعيل وجوده - هذا السكر تحديداً سيبعده عن التفعيل الأبدي، عن المجيء الأبدي للوجود. إن شكه يوقفه عن نفسه، ويدفعه إلى الماضي، وبهذا السقوط في الماضي يتم تجاوز رتبته (وهنا مرة أخرى يولد المكان من الزمن).[24]

في هذه اللحظة يولد "الزمن الزمني (أو المحدود)"، وهو زمن توجد فيه مسافة، ماضٍ لم يعد أبديًا، ماضٍ لم يعد موجودًا.

ومع ذلك، فإن الرؤية الإسماعيلية تحتوي على توبة، واهتداء قد أنجزها الملاك بالفعل؛ ومن خلال هذا الاهتداء، فإن الزمن الزمني الناجم عن خطئه قد عاد إلى الوراء أيضًا. ولهذا السبب يتخذ هذا الزمن شكل دورة؛ فهو ليس زمنًا مستقيمًا يراكم الماضي إلى ما لا نهاية ولا يؤدي إلى أي مكان، بل هو زمن يعود إلى الأصل. هناك فداء من الماضي: يتم تجاوز المرتبة الملائكية، فتسقط في

24 أو مرة أخرى، الفضاء المرئي ليس سوى جانب واحد من الفضاء، ربما رمز للفضاء الحقيقي، تمامًا

كما أن زمن تسلسلنا الزمني ليس سوى جانب أو رمز للزمن؛ لا يوجد تعارض بين الزمن والأبدية، هناك جانبان فقط للزمن على هذا النحو، الدهر و الدهور.

الماضي، ثم تصبح مرة أخرى مستقبلاً. للعودة إلى الأصل: هذا هو المعنى الدقيق للكلمة التي تشير إلى التفسير الروحي الباطني (التأويل)، وهو العملية المركزية للفكر الإسماعيلي، والتي لا تعد العملية الخيميائية سوى حالة خاصة منها.[25] وهكذا يصبح الزمن الدوري العائد إلى الأصل تفسيراً بحد ذاته، التفسير الكامل للبشرية، النموذج الأصلي لكل تفسير.

يمكن النظر إلى هذا الجيل من الزمن وهذا الخلاص الذي يوفره الزمن بشكل مختلف تبعًا لتنوع مصادرنا: المصادر الإيرانية من العصر الفاطمي، والمصادر الإيرانية من الإسماعيلية الجديدة الفارسية التابعة لتقليد الالموت، والمصادر الفاطمية العربية، أو المصادر اليمنية في التقليد الفاطمي.

[26] على أي حال، تقدم هذه المخططات تمثيلًا للزمن كأداة، مما يجعل من الممكن التغلب على التباطؤ، أو على حالة التجاوز. لكن وفقًا للسعة الأكبر أو الأصغر التي تظهر في البليروما الملائكية، فإن نشأة الزمن تحدث بسلام، كما لو كانت، تحت ضغط الشعور بالنقص الوجودي - أو أنها تحدث من خلال كارثة تبشر بدراما مماثلة لتلك الخاصة بعلم الكونيات المازدي.

تم استخلاص المخطط الأول من مصادر إيرانية، وخاصة من كتاب "ناصر خسرو". يصف موكب الأقانيم الخمسة الأولية للملائكة، أول اثنين منها هما العقل والروح (النفس)[27]. هذه الحركة الأبدية التي تحرك كيان العقل الأول أو رئيس الملائكة هي حركة أبدية لعبادة المبدأ، والتي تحركه أبدياً نحو الوجود. من هذه الحركة الأبدية للعبادة، ومن هذه الطقوس الكونية، تولد روح العالم أبدياً. [28] هذه الروح هي رئيس ملائكة ثانٍ، تشبه الأول في

25 انظر دراستنا "كتاب المجد لجابر بن حيان"، .EJ 1950

26 لا يمكن مناقشة فترات الإسماعيلية هنا بالتفصيل. للحصول على توجيهات، انظر إلى... مقالة ماسينيون "Karmates" في موسوعة اسلامية؛ دبليو إيفانوف، "الإسماعيلية" (المرجع نفسه، الملحق)، ومقدمة دليله؛ سترثمان، نصوص،

الصفحات 1-8. المصادر التي اضطررت إلى تقييد نفسي بها هنا هي في جوهرها: بالنسبة للإسماعيلية الفاطمية، ناصر خسرو (الفارسية) - راجع أعلاه، الحاشية 16 ؛ لتقاليد ما بعد الفاطمية اليمنية (العربية)، سيد إدريس عماد الدين، الداعي اليمني التاسع عشر (ت. 87211462، راجع الدليل، LV، ص. 62)؛ بالنسبة للتقاليد الفارسية لألاموت، روضة الدين تسليم (الفارسية) المنسوبة إلى نصير الدين طوسي (ت. 1274/672).

27 الثلاثة الآخرون هم جاد =)البخت الفارسي- راجع أعلاه، الجزء 1، ص. 26، حاشية 65)، فتح، وخيال، الذين تم تحديدهم مع رؤساء الملائكة جبريل، وميخائيل، وإسرافيل، وفقًا لأبو يعقوب سيجستاني ، كتاب الموازين (كتاب الموازين -

نُشرت في MS)، الفصل. 12.

28 قارن. ناصر خسرو، ستة فصول أو شيش صيام، ويسمى أيضاً روشنائي نامه، نص فارسي حرره وترجمه إلى الإنجليزية دبليو إيفانوف (الجمعية الإسماعيلية، السلسلة ب، 6، ليدن، 1949)، ص 42 (ص. 13، 14 في ترقيم الصفحات من النص الفارسي).

كمالها (بقوة)، لكنها تختلف عنه في نقصها (فعلها)، إذ أن وجودها ينبع من المبدأ فقط عبر وسيط هو رئيس الملائكة الأول. وكما أن هذه الروح هي عبادة رئيس الملائكة الأول، فإن الكون بدوره هو عبادة الروح - مع هذا الاختلاف، وهو أن الروح لا تستطيع إتمام عملها، ولا تستطيع سدّ هامش النقص وعدم الاكتمال الذي يأتيها من الزمن وحده. 29 لذلك تبدأ الروح حركة الكون؛ فهي تتجه نحو كمالها من خلال الأرواح العظيمة التي تظهر من عصر إلى عصر في هذا العالم، ليس فقط الأنبياء، بل جميع أعضاء الكنيسة الباطنية عمومًا، حتى مجيء القائم، الباعث. 30هنا إذن يتم قياس دورة الزمن من خلال جهد الروح لإصلاح نقصها الوجودي.

يطور مخطط آخر موكب عشرة أقانيم ملائكية. 31 مع واحد منهم، الثالث، تحدث أزمة تهز البليروما السماوية. هذا هي الدراما في السماء، وهي أصل الدراما على الأرض؛ فالأشخاص الأرضيون يجسدون الشخصيات الدرامية الأبدية من خلال فترات تتابع غير محدد من الدورات. هذا هو علم الدراما الذي سنتناوله هنا.

فترات ودورات التاريخ الأسطوري

1. الدراما في السماء. لقد أكدنا بالفعل على فكرة أن الماضي الإلهي الأبدي في الزمن الأبدي يتم تفعيله بشكل أبدي ولا يسقط في الماضي كزمن "لم يعد موجودًا". وهكذا يتجلى لنا موكب الأقانيم الملائكية، التي هي أحداث هذا الماضي في الحاضر أزليًا، على أنه انسجام تسلسل هرمي كامل؛ فلا يوجد تأخر، ولا تجاوز لأحدها للآخر.32 وإذا حدث مثل هذا التجاوز، فإنه سيؤدي إلى تمزق هذا الحضور الأبدي في الحاضر؛ وسيكون هناك نوع من جزء من الأثير الخالص الذي أصبح غير منفذ للنور. ودائماً ما يصف أتباعنا الإسماعيليون

29 المرجع نفسه، الصفحات 50 و 51 و 66 من الترجمة. راجع الفصل 54من الخوان أ/الإخوان (جدول الإخوة) لناصر خسرو، محرر. ي. الخشاب (خشاب) (القاهرة، 1940)، ص . 137-39، على القداس الكوني للذكاء الكوني أو رئيس الملائكة البدائي.

30 المرجع نفسه، ص. 49.

31 وصفت، على وجه الخصوص، في عمل ضخم من قبل حامد كرمان! (راحة أ/- عقل/) مكرسة للتوافقات بين التسلسلات الهرمية للكون السماوي والأرضي. انظر أدناه، رقم 96.

32 إدريس عماد الدين (راجع أعلاه ، رقم 26)، زهر المعاني (غير منشور MS)، الفصل. 4.

الثيوصوفيون الكارثة التي حلت بأحد ملائكة البليروما في الإبد من خلال فكرة التجاوز والتشويش، والتراجع والغموض.

وهكذا فإن البعد الزمني المعبر عنه بالتأخر (لقد تحدثنا للتو عن "الأبدية المتأخرة") يدخل في النور الخالص بعداً غريباً يتم ترجمته على أنه عتامة، وبالتالي يغير علاقة لا يمكن قياسها وتحديد مكانها إلا في بُعد النور الخالص. بالنسبة لكائن نوراني، يمثل هذا البعد الزمني انفصالاً عن ذاته، ولذلك يُعرَّف بأنه الشر المطلق. 33وهنا يكمن منبع الأخلاق الإسماعيلي بأكمله، الذي يحث الإنسان على بذل جهد دؤوب للتخلص من هذا الثقل، الذي يجد في كل كمال متجاوز (مفضول) دافعاً للسعي نحو كمال أعلى (أفضل)، والذي يحقق بالتالي، خطوة بخطوة، في التسلسل الهرمي الأسطوري، تكراراً للبعثات (قيامات) يرتقي به الميستس باستمرار فوق ذاته.

لكن كيف حدث التمزق؟ في تأملها لذاتها، تُدرك العقلانية الأولى سرّ وجودها؛ ففعل الوجود الأزلي الذي يُحركها يُشكل وجودها الأزلي؛ وهذا هو الفعل الذي تُمثله الدلالة السلبية ،مفعول، والذي لا تُمثله في ذاتها، كشيءٍ مُقدّر له الوجود أزليًا.34 هذا الإدراك هو عبادتها الأزلية (توحيدها)، التي تُحرك الملاك المنبثق منها والذي هو روح العالم؛ إنها الطقوس الكونية التي يحتفل بها رئيس الملائكة أزليًا 35 والتي تنبع منها الكائنات من كل شكل. إن سر وجودها، وفقًا لعالم اللاهوت اليمني إدريس عماد الدين (القرن الخامس عشر)، يشبه النور (هنا الكمال الأول) الذي، باختراقه الأثير الصافي تمامًا، يجعله نورًا (الدلالة السلبية) وبالتالي يشكله في كماله الخاص من النور (الكمال الثاني). ولهذا السبب فإن العقل الأسمى هو في الوقت نفسه الحجاب والاسم الأعظم للوجود الأزلي. 36

في آن واحد فعل وعاطفة، وفي آن واحد الحجاب الذي يخفي والاسم الذي يسمي ويكشف، وفي آن واحد يعبد (فيما يتعلق بالمبدأ الذي يحركه) ويعبد (من قبل أولئك الذين يكشف لهم المبدأ)،

33 المرجع نفسه.
34 هنا يجب مراعاة جدلية المَفْعل المذكورة أعلاه (الحاشيتان 21, 23).
العقل الأساسي هو المبدع **للابداع لـ المبدع .**الآن، المبدعية (- مفعولية) لـ المبدع (= مَفْعول **ليس إلا الجانب السلبي، الدلالة الجزئية لـ إِبْدَ◌ع الفاعل) الوجود الأزلي .(**

35 راجع أعلاه، الحاشية 29.
36 العقل الأول هو الملاك الأقرب (ملاك مقرب)، والملاك المقدس)مقدس)، وسدرة المنتهى، وما إلى ذلك. **راجع** إدريس، ظهر، الفصول . 6، 7؛ ستروثمان، النصوص، الجزء الثالث، 4-6.

يتكون العقل الأول في وجوده من خلال تزامن يشترط شفافيته وقوته التي تنبثق من خلالها جميع كائنات النور، الأقانيم السماوية، من وجوده. أما الثاني من هذه الأقانيم (المسمى الحظيرة المقدس، جنة الملجأ، عالمي الروح 37) فيقف في نفس العلاقة مع العقل الأول كما يقف العقل الأول مع المبدأ؛ ويتكرر فيه نفس التزامن بين الطاعة والامتياز. إنها أول من يسمع نداء العقل الأساسي) 38الدعوة، وهذه هي الكلمة التي تدل على المهمة الباطنية للكنيسة الإسماعيلية على الأرض)، وهو نداء يستدعي جميع العقول الأخرى للاحتفال بنفس الطقوس الدينية مثلها. وقد استجابت لهذا النداء عوالم لا تعد ولا تحصى (عوالم) من الملائكة، تشكل عشرة أقسام عظيمة، كل منها مأهول بملائكة لا تعد ولا تحصى وله أمير ملائكي على رأسه. 39

ومع ذلك، فإن هذه الطاعة تنطوي على استثناء، وتجاوز ضدها، وكانت هذه مقدمة للدراما الكونية. من ثنائية رئيس الملائكة الأول والثاني، ذكاء وروح العالم، ينبثق رئيس ملائكة ثالث، 40 يُدعى آدم روحاني، آدم الروحي؛ هذا هو ملاك البشرية، إله عالمنا، ديميورج عالمنا. يظهر كتجسيد للأفلاطونية المحدثة العربية الفارسية، ولكنه يُظهر أيضًا بعض سمات الأنثروبوس المانوية والغنوصية. وبشكل أدق، يتوافق دوره مع دور الملاك زرفان. دعونا نتذكر شك هذا الملاك كما ورد عند

الشهرستاني: "لو كان الكون كله لا شيء ... " (يتحدث ابن حزم عن فرط الكآبة، والسجود). 41 ولكن أي كون يمكن أن يكون لا شيء؟ كان زرفان ملاكًا من ملائكة البليروما، وكان موجودًا قبل الكون المادي. ويذكر غنوصي إ إسماعيلي بالضبط ما الذي وضع خطأ الملاك موضع شك: الأسبقية الوجودية الأبدية لرئيسي الملائكة اللذين يتوسطان بين المبدأ ورئيس الملائكة الثالث.

37 ظهر, الفصل. 7. من خلال عبادته الممزوجة بضجيج أبدي، يمنح الملاك الأول (سابق) الوجود للملاك التالي (التالي)، الذي هو في الواقع أول انبثاق (انبثاق)، لأن الأول ليس منبثًا بل مبثًا". إن توحيد الملاك الثاني يكمن في الاعتراف بمكانته الوجودية في مفعولي ، (إبداء.! (اسم

المفعول) فيما يتعلق بالملاك الأول. وهكذا لدينا الثنائي الأصلي أو الاقتران، الزوج سابق-تالي.

38 المرجع نفسه، الفصل. 8.
39 لا يمكنني هنا تطوير المقارنات المثيرة للاهتمام التي يمكن إجراؤها مع المخططات الملائكية لكتاب أخنوخ الثالث، المحرر. أوديبيرج . **راجع** أيضًا ج. س. شوليم، الاتجاهات الرئيسية في التصوف اليهودي (الطبعة الثالثة.، نيويورك، 1954)، ص . 68.

40 وثاني انبثاق (الانبعاث الثاني). على علاقة هذا الملاك بالملاك

جبريل في فلسفة السهروردي، **راجع** " سردية المبادرة"، **EJ 1950.**

41 ..Istawhashaليست خطيئة "فخر" بقدر ما هي هجوم كآبة في الهجر والعزلة .

أليس هو مساوياً لهم؟ أليس هو حتى سابق لهم؟ أليس هو الأول والوحيد، ناشئاً من ذاته؟ ومن هنا رفضه الاعتراف بأسبقيتهم، وسماع دعواهم، والشهادة على التوحيد. 42

وهكذا يتوقف الملاك الثالث عند نفسه: فهو يبقى بلا حراك في حالة **ذهول** تؤدي إلى فجوة، مسافة بينه وبين عالم الوجود الأبدي الذي يقطع نفسه عنه. ويصبح هناك "زمن يمر" ويخلق بُعدًا. يصبح التجاوز ندمًا: هذا هو انقطاع المستقبل الأبدي (أحد) الذي يحرك الماضي الأبدي (أزل) في الحاضر. عندما يحرر الملاك نفسه من هذا الذهول، يرى نفسه "متخلفًا"، متجاوزًا (التأخر, التخلف)، متخلفًا عن نفسه. لقد أصبح في المركز العاشر بعد أن كان في المركز الثالث. يتوافق وقت ذهوله الذي يجب عليه أن يفديه مع انبثاق العقول السبعة الأخرى التي تسمى الكروبيم السبعة أو الكلمات الإلهية السبعة. 43 وبالمثل، ستفصل سبع فترات كل دورة من دورات الزمن الكوني. ولأن هذه الدراما التي يرويها الملاك تشكل مقدمة في السماء لدراما البشرية التي هو ملاكها، فقد سرّ الكُتّاب بالعثور في فعله على النموذج الأصلي لتجاوز آدم (كانت جنته عالم العبد، (إبداء) والشجرة التي لم يكن عليه أن يلمسها هي رتبة رئيس الملائكة الذي يسبقه، وهو وسيط وجوده، إلخ). علاوة على ذلك، وكما قلنا، فإن التأخير، باعتباره بُعدًا زمنيًا، يُدخل عتامة في بُعد النور الخالص. هنا، كما في الملاك زرفان، يتجلى خيال الملاك الضال في ظلامه، وأهريمانه، وإبليسه 44

لكننا هنا تحديداً ندرك الفرق الذي تحدثنا عنه. إذا وُلد إبليس - الشيطان - داخل الكائن الملائكي كأهريمان الذي وُلد في زرفان، فإن تغييراً حاسماً لا يقل أهمية يحدث في الدراما الزرفانية. إن إبليس، الذي تم تصويره كأهريمان خارج زرفان، لا يتمتع بأي شرعية على الإطلاق. لم يعد هناك أي لبس. لقد طُرد من الملاك وأصبح غريباً عنه تماماً كما أصبح أهريمان غريباً عن أهورامزدا. وبعبارة أدق، فإن الملاك، وقد تحرر من ذهوله، ينتزع إبليس من
نفسه، كما لو أن رئيس الملائكة ميخائيل حقق انتصاره على نفسه. 45

42 انظر إدريس، ظهر، الفصل ،9 **ونص**سيدنا الحسين بن علي، الداعي اليمني الثامن (ت 667 هـ/م 1268: إيفانوف، الدليل، التاسع والأربعون، ص 60)، محرر. برنارد لويس، "تفسير إسماعيلي لسقوط آدم"، نشرة مدرسة الدراسات الشرقية،

IX (1937 - 39)، 702 - تجدر الإشارة أيضًا إلى أن هذه الدراما في كتابه مستمدة من مصادرنا لـ الفاطمية أو التقاليد الإسماعيلية الغربية (الدعوة القديمة).

43 راجع. سترثمان، نص، الثالث عشر، 1.

44 انظر. لويس، "تأويلات إسماعيلية"؛ إدريس، ظهر، الفصل. 13.

45 لويس، ص. 703؛ inxl أنا دريس، الزولو، الفصل . 9.

يُلقى إبليس إلى الأرض ويبقى شكله شيطانيًا خالصًا. وهكذا فإن وجود الملاك الثالث هو الوسيط، والوسيلة التي يولد من خلالها الظلام، ولكن من خلالها يتم قهره أيضاً.

وفي الوقت نفسه هو أمير الملائكة لعالم كامل من الملائكة الذين تم تشكيلهم على صورته (صوَرُهُم عن صورته)؛ فهم يتبعون مصيره وهو المسؤول عنهم. وهكذا شلّ حركتهم بذهوله؛ لقد تجاوز كونهم بأكمله، وتخلف. وهكذا فإن حركة اهتداء الملاك مصحوبة بالنداء (الدعوة) الذي ينقله إليهم في النهاية من العقل الأول (النداء إلى التوحيد الباطني)، والذي هو أيضًا دعوة لتحقيق هذا الاهتداء والنصر لملاكهم في أنفسهم، في كيانهم الذي هو على صورته. البعض يستجيب للنداء، والبعض الآخر يصر على الرفض والإنكار. أما الأولون، الذين يظهرون تشابهاً لافتاً مع فرافارتيس المازدية ، فهم النماذج السماوية للمبشرين والمعلنين الأرضيين للدعوة الصوفية؛ إنهم نسل آدم الروحي. أما الآخرون فهم نسل إبليس، الخصوم الذين لا يلينون، الشياطين ذوو الوجوه البشرية، الذين يظهرون من دورة إلى أخرى حتى ينطفئ شكل إبليس أهريمان. [46]

إن الفكرة الميتافيزيقية العميقة القائلة بأن هذه المسافة الزمنية أو البعد الزمني يولد الفضاء يتم تطبيقها هنا على توليد الكون. كما يشير عالمنا اللاهوت اليمني، فإن التخلف الذي أصاب الملائكة أنفسهم بسبب خطأ رئيس ملائكتهم يضعهم في موقف حيث تضفي حركة عقلية ثلاثية الأبعاد على وجودهم بُعدًا ثلاثيًا يتكيف مع الوجود في عالم الطبيعة المادية الكثيف والمعتم. ليس فقط

لأنه رحيم وعطوف، [47]بل لأنه هو نفسه يعاني في هؤلاء الملائكة الذين هم أعضاؤه، رئيس ملائكتهم (بعيدًا عنكونه الحاكم الشرير لبعض الأنظمة الغنوصية) يخلق لهمكونًا هو أداة تطهيرهم ومسرح المعركة التي هي في آن واحد معهما. [48]

46 لويس، ص. 703؛ إدريس، ظهر، ص. 9، ؛ ستروثمان، النصوص، الثاني عشر ، 38.

47 راجع طبيعة رئيس الملائكة ميخائيل في أنا أخنوخ 40 :9 ، في كتاب أخنوخ،

R. II . تشارلز (أكسفورد، 191 2)، ص. 73 ؛ و ي أخنوخ، محرر. أوديبيرج، مقدمة، ص. 98، ن. 1 (ميتاترون). انظر أعلاه، الجزء 1، رقم الحاشية. 9, 51, 55 .

48 إديس، ظهر، الفصل. TO. إن فكرة أن جميع رفاقه الملائكة، من خلال وجودهم وتحولاتهم، يمثلون زمان ومكان معركة الملاك، وأن وجودهم هو أيضاً معركة للملاك، تنتمي إلى فصل من التجربة الصوفية التي نخطط لتخصيص دراسة مقارنة لها. راجع على سبيل المثال حالة يوهان جورج جيشتيل من مدرسة يعقوب بوهمي: الفصل 5، "من نزاع ميخائيل والتنين" في كتاب قصير عن إيرو.فلونج وتعليم المبادئ الثلاثة،

العدد الدقيق، ولكن فقط اتساع المنظور. "إنها مجرد تسجيل للذاكرة الخفية للاضطرابات والجرائم المجهولة التي سبقت تاريخ البشرية الحالية." لا توجد سجلات أرشيفية لهم، ولكن تم العثور على أثرهم في كل عصر من خلال نشاط الخيال الميتافيزيقي - من كتب أخنوخ النشوية وصولاً إلى فرانز فون بادر. يمكن هنا توسيع مسلمات الثيوصوفيا الإسماعيلية في ضوء بحث مقارن. 67أولاً، إنها تُقدّم تناقضًا حاسمًا مع فكرة "الإنسان البدائي" التي تقبلها علومنا الإنسانية. لا يُنظر إلى البشرية الحالية على أنها ذروة التقدم، بل على أنها منحدرة من بشرية أسمى، عبر كارثة لا نملك إلا إشارة بعيدة إلى غموضها. لا ينبع ذلك من ظلام الوحشية، ولا من فراغ وغياب الإنسانية؛ فأقدم الآثار لا تشهد على ثرثرة، ولا حتى على فجر، بل على غسق. 68عندما يصطدم الخيال التأملي بمقولة اللاهوت الظاهري المبتذل "بأنه كان هناك زمن لم يكن فيه العالم موجودًا"، فمن المناسب، كما يقول ناصر الدين الطوسي (عالم اللاهوت الإيراني في القرن الثالث عشر)، تذكير هؤلاء اللاهوتيين بأنهم ظلوا على مستوى تمثيل وهمي، وأنه بالمعنى الذي يفهمون به كلمتي الزمان والعالم "لم يكن هناك قط زمن لم يكن فيه هذا العالم موجودًا". 59 أو بالأحرى، لا يُمكن فهم هذا الافتراض إلا إذا وضعنا في اعتبارنا الكون المُكوَّن من 18,000 عالم - أي دورات متتالية، كل منها في الواقع عالم واحد. 60هذه العوالم لا تنتج عن علاقة سببية تاريخية، بل عن تشابه بين الدورات التي تُجسِّد النماذج الأصلية نفسها. باختصار، كان هناك جنس من الكائنات البشرية أسمى من جنسنا، وكانوا مُعلِّمي جنسنا؛ وينتمي إلى هذا الجنس آدم المذكور في الكتاب المقدس والقرآن. لم يكن آدم أول إنسان على الأرض، بل كان أحد آخر الناجين من دورة التجلي الإلهي التي سبقت دورنا الاحتلالية. 61

إن فكرة هذا التفسير من دورة إلى أخرى تلهم جميع التفسيرات الإسماعيلية للقرآن الكريم. مع اقتراب دورة الغيبة، فإن شكل

56 راجع المرجع نفسه **8**، 1، (الصفحات 1 42-43 من النص العربي) .

57 **راجع** أعلاه، الحاشية 47.

58 راجع Schelling، Essais، tr. إلى الفرنسية بواسطة S. Jankelevitch (باريس، 1946)، ص . 213-15.

59 التصورات، ص48 من النص والصفحات 65 و67 من الترجمة. وتجدر الإشارة إلى أننا نجد أيضًا هذا الرقم من 18000 عالم في 3 أخنوخ 24 : 17. راجع أيضاً هانز بيتنهارد، Die Himm/ische Welt im Urchristentwn und Spayudentwn (Tubingen, 1951)، الصفحات 72-73-

60 المرجع نفسه، الصفحات . 65, 66-67.

61 قد يقوم المرء بتضخيم هذا المفهوم الدوري للتاريخ الذي تتناقض فيه فكرة التماثل بين الدورات بشكل حاد مع المفهوم التطوري لـ "التقدم" المستقيم. لا يسع المرء إلا أن يفكر في أفكار شبنغلر.

إبليس يتحرر ويتجلى بأعراض خطيرة تعكر صفو حالة الانسجام والبراءة التي تميز البشرية الملائكية في نهاية الدورة. [62]هذه الاضطرابات تجبر الشخصيات البارزة على إعادة ضبط نظام الأسرار على عتبة عالم وبشرية من شأنها أن تثير الرؤية المباشرة للشخصيات السماوية غضبًا مدمرًا. لكن أولئك الذين كانوا "ملائكة" لدورة الكشف - أي أولئك الذين تم إدخالهم في معرفة القيامة (دعوة القيامة) - لا يستطيعون تحمل احتمال التخلي عن حالة الحرية والبراءة، والحدس المباشر لكل الحقيقة؛ لا يمكنهم الخضوع لمطالب الباطنية الجديدة. إلا أن فزعهم من قيود الشريعة الدينية يتلاشى خلال حوار مليء بالبصيرة والحزن. في النص القرآني الحرفي، يدور الحوار بين الله وملائكته؛ أما التأويل الإسماعيلي فينقله بمقدار أوكتاف واحد: هنا هو الإمام الأخير في الدورة الذي يعلن بجدية لملائكته الأرضية: "إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ" (القرآن 2: 30). أحدهم، آدم الشاب، يُنصَّب مُعلناً (ناطقاً) للشريعة الدينية الجديدة. [63]الآن تبدأ دراما يجب فهمها على أنها محاكاة وتجسيد للدراما في السماء. يتكون من حلقتين: ثورة إبليس وانتقام إبليس، مما ينتج عنه ما يمكن تسميته "خطأ الكاهن الأكبر". "

في بداية الدورة الجديدة، تجسد شكل إبليس في أحد الشخصيات البارزة المسمى الحارث بن مرة، وهو أحد أولئك الذين كانت وظيفتهم تلقين الملائكة الأرضية دورة الكشف في معرفة القيامة. إن رفضه الاعتراف بالشريعة الدينية الجديدة أمر لا هوادة فيه: فهل سيبدأ رحلة الحج الشاقة لدرجات التأهيل من جديد؟ ألم يُخلق من نار، بينما آدم الصغير، المقتصر على علم الرموز، مصنوع من الطين فقط؟ فلماذا ينبغي له وللملائكة الأرضيين الآخرين أن يسجدوا أمام آدم؟ 64 عندما يمزق الملاك إبليس من داخله ويلقيه إلى الأرض، يزول كل غموض لا يزال ممكناً في الزرفانية: يجسد الحارث إبليس-أهريمان في حالته النقية، الرفض بدون القبول، القوة المضادة للخصم.65

إن الإغراء الذي أخضع له إبليس آدم، متجسداً في صورة الحارث بن مرة،

62 انظر، إدريس، ظهر، الفصل 12، وناصر الطوسي، التصورات، الفصل. 16، الصفحة 49 من النص. هنا نسخ من اثنين من التقاليد الإسماعيلية العظيمة هي في الاتفاق.

63 قارن القرآن 2 :35. عن والد آدم، وعن هُنايد، إمامِه المستودَع، وعن ذريتهما الإسماعيلية، انظر: شتروتمان، Texte، ص. 10، فقرة 26.

64 "كانوا جميعًا ينحنون باستثناء فرو إبليس، الذي كان أحد الجنيين" (القرآن 18 :4-8) . راجع أمر عبادة آدم في "Vita Adae **et** Evae"، مقتبس في Wilhelm Lueken،

مايكل (غوتينغن، 1898)، ص 29 .

65 انظر التصورات، الصفحات . 68. 69.

والذي انتقم من خلاله، يتمثل في إقناع آدم بأنه بما أن علم البعث الكامل قد أُنزل على يد الإمام الأخير (القائم) في الدورة السابقة التي ينتميان إليها، وبما أن رجال تلك الدورة السعيدة مدينون بحالة براءتهم وحريتهم لهذه المعرفة، فلا ينبغي حرمان رجال الدورة الجديدة منها. 66

بسبب قلة خبرته، يسمح آدم الشاب لنفسه بالاقتناع ويرتكب "خطأ الكاهن الأعظم": فهو يكشف السر لرجال غير مؤهلين لتلقيه، ويخون الرموز لغير المستحقين. والآن، فإن الدراما التي حلت بملاك البشرية في السماء تجد مثالها الأرضي، 67وهنا يتشاركها شخصان. الآن لا يمثل إبليس سوى ماضي الملاك، الذي قطعه الملاك عن نفسه بانتصاره والذي يحمله الزمن، من دورة إلى أخرى، نحو إلغائه. وآدم، بعد أن اقترب من الشجرة المحرمة - أي معرفة القيامة (التي كان الكشف عنها مخصصاً للإمام الأخير) - "هرب من خلال باب الرحمة المفتوح على مصراعيه". كما أُعيد الملاك إلى البليروما، يعود آدم بتوبته مع ذريته إلى "الفردوس بقوة" 68- أي الدعوة، الكنيسة الإسماعيلية الباطنية على الأرض. أعضاؤها هم "الملائكة بقوة"، مثل فرافارتيس المتجسدين في المازدية، الذين يواصلون المعركة ضد الشياطين ذوي الوجوه البشرية، والذين هم من نسل إبليس أهريمان.

وكما كانت توبة الملاك، آدم الروحي، هي حواء الأبدية، حنينه وعودته إلى بامديس، كذلك، كما يعلن ناصر الطوسي، فإن حواء، زوجة آدم الأرضي، هي المعنى الروحي والسري للدين الوضعي (باطنه)، لأنها كانت على دراية بالقوانين الباطنية والمعاني الخفية (التأويل). 69 وهكذا، من خلال سر آدم وحواء - كائنين في واحد، ونص الشريعة الدينية والتفسير الباطني

66 راجع "ريتويل سابين"، ص 204 وما يليها.

67 انظر إدريس ، ظهر، الفصل 13 ؛ مقالة لويس في نشرة كلية الدراسات الشرقية (رقم 42 أعلاه)، ص 702-3 ؛ التصورات، ص 70. تربط نصوص التراث اليمني خطأ آدم وتوبته بخطأ الملاك وتوبته؛ وتقارن المحظورات

المفروضة على آدم بوضع الملاك الثالث؛ والشجرة التي مُنع من الاقتراب منها كانت الرتبة الوجودية للتالي، الملاك الثاني الذي يتبع الأول ولكنه يقف في علاقة الصاحب (الذي يسبق) بالثالث، إلخ.

68 وعلى هذه الأفكار من "الجنة بقوة " و "الملائكة القدرة " بقية الأنثروبولوجيا الإسماعيلية بأكملها والأخلاق (راجع ظهر، الفصل 12; جامع الحكمتين، الفصل. 13 ؛ التصورات، الصفحات . 59-60, 93-94). راجع أدناه و "ريتويل سابين"، ص . 199-200, 243-44 .

69 التصورات، ص 70. راجع جامع الحكمتين من ناصر خسرو (الفصل 19، الفقرة 226، ص. 209): يعتبر الوصي، مستودع المعنى الباطني للرموز، الأم الروحية للبارع، في حين أن النبي، الذي يعلن الرسالة، هو والده.

الذي يتجاوزها، والنبي والإمام، والمبشر (الناطق) والصامت (الصامت)- يمكن أن تنبت ثمرة الدين الوضعي، والقيامة الأخيرة. ومن الجدير بالذكر أن الباطنية الإسماعيلية هنا تشكل رمزها الأسمى على أنه اقتران المذكر والمؤنث، والذي كان أيضًا الرمز العظيم للهرمسية. إن إتمام هذا السر سيمثل اكتمال الدورة الكبرى، عندما يعلن الإمام الأخير ويحقق القيامة الكبرى. جميع العارفين، المنتشرين عبر جميع مراتب التسلسل الهرمي الباطني، يشكلون الجسد الصوفي، معبد النور لهذا الإمام - القائم.[70] إن أفق القيامة هو الذي يعطي كل بارع معناه لوقت القتال؛ هنا أيضًا "تاريخ الكون هو تاريخ مملكة الأرواح". [71]

القيامة كأفق لزمن "معركة الملاك"

من الواضح أن هذا التصور للإمام باعتباره رب البعث، وذروة الإمامة الأبدية التي تتويج فيها الرؤية الإسماعيلية للعصر، يتجاوز بكثير الأيديولوجية السياسية لخليفة نهائي سيكون سليلًا شرعيًا للآلية العليا. [72]لقد طُمست هذه الأيديولوجية السياسية بفعل الفكرة الغنوصية للإمام بوصفه إنسانًا أو الطفل الكامل (الولد التام) الذي يُولد نفسه في سر دورات الدهر، والذي يُتوقع منه، في ظهوره الأخروي، أن يكون "المفسر" الأسمى للبشرية، وعضوًا في السلالة الحقيقية لآدم، [73]

70 انظر ستروثمان، النص، الجزء الأول، 1؛ الجزء السادس، 3؛ الجزء الثالث عشر، 2؛ التصويرات، الصفحات 149-154؛ جامع الحكمتين الفصل. 9، الفقرة 117، ص 121.

71 شيلينج، إسايس، ص. 215.

72 مع تحول مفهوم الإمام، أصبحت الإسماعيلية الفارسية في جوهرها ديناً للخلاص الشخصي، وتعتبر ديناً للقيامة. **قارن**

الملاحظات المثيرة للاهتمام من دبليو إيفانوف حول جانب علم المسيح الدوسيتي الذي تتخذه عقيدة الإمام باعتباره ظهورًا إلهيًا، تصوورات، ص. LXXVIII (انظر أيضًا أدناه، رقم 100). هنا يفتح مجال واسع من التحقيق. لسوء الحظ ما يمكن للمرء أن يسميه
لا يزال "سر ألموت" غامضًا بالنسبة لنا - أي أننا لا نعرف الأسباب التي دفعت إلى اختيار 8 أغسطس 1164 موعدًا للقيامة الكبرى، لظهور دين الحقيقة المطلقة؛ المرجع السابق، الصفحات. LXXVI و LXXVII, LXXX و LXXIX, و

كلامِ پير، ص. الخامس والثلاثون. وربما هناك مفارقة ميؤوس منها، إن لم تكن يأسًا، في إعلان الكشف عن المعنى الباطني: ألا يؤدي تحوله إلى معنى ظاهري إلى ضرورة وجود تأويل جديد؟ يبدو أن خطر هذا التراجع إلى ما لا نهاية قد تم إدراكه من قبل المعلق على قصة ابن سينا الصوفية بعنوان "حي بن يقظان" (انظر الترجمة التي تلي دراستنا، ابن سينا و قصة خيالية (طهران وباريس، 1954).

73 تجدر الإشارة إلى أن هذا النسل لا يشمل جميع البشر (لأن البشرية تشمل أيضًا نسل إبليس)، بل فقط أولئك الذين يربطهم ملاكهم، من خلال ربط

والذي سيعيده (التأويل) إلى النموذج السماوي الذي نشأ فيه. وكما أن آدم البدائي الكوني هو أول تجلٍ أرضي لآدم الروحي أو ملاك البشرية، والذي يتجلى في آدم الجزئي لكل دورة، فإن الإمام القائم، زهرة الإمام الأزلي، سيكون مجيئه الأخير، باعتباره البديل الأرضي البدائي النهائي للملاك الذي يقوده إليه. بين آدم الروحي، وآدم الأرضي البدائي، والقائم (قائم)، توجد نفس العلاقة كما بين فن غايوم، وزرادشت، والسوشيانت القادم، الذي سيكون زرادشت المُعاد إحياؤه. وبالمثل، فإن كل مظهر من مظاهر الإمام، إمام كل فترة، ليس إلا مظهراً لإمام فريد وأبدي، 74والذي سيكمل، في شخص آخرهم، مجمل العصر أو الدورة الكبرى.

بإسقاطها على أفق الإمام القائم، تُوجّه هذه التوقعات الآن عملية إحياء تهزّ الجماعة الباطنية بأكملها بحركة تنتقل من درجة إلى أخرى: على كلّ مُتبحّر أن "يُحيي" (أو "يُنشّط") مُتبحّرًا مثله، أي أن يُحفّز، بالارتقاء من درجة إلى أخرى، آخر على الارتقاء إلى رتبته السابقة. 75 وهكذا يتكوّن الجسد الصوفي، هيكل النور (هيكل النور) للإمامة، من مجموع المُتبحّرين؛ كلٌّ منهم يعكسه في نفسه، كما يمكن لبؤبؤ العين أن يحتوي أعلى جبل. 76وهذه المقارنة تحديداً تعطينا فكرة عن تجربة الخلود التي تُقدم للعارف: أن يعكس كامل هيكل الإمامة هو أن يصبح في شخصه تجسيداً للعصر /الدهر؛ إنه لكل عارف أن يصل إلى شخصه الأبدي - أي إلى الملائكية في الواقع؛ إنه، من خلال سلسلة من البعثات (القيامة)، أن يحفز في نفسه ازدهار القيامة الكبرى (المقابلة للتجلي النهائي، والذي يسمى عند المازدية البهلوية فراشوكارت ريستاخيز).

إن أخلاق القيامة هذه، التي أشرنا إليها بالفعل (كأخلاق نضال ضد متخلف، ضد كائن متفوق)، تُظهر لنا كل عارف وهو يدعم مسؤولية معبد الإمامة بأكمله. بحكم

نفسه بتوبة الملاك الثالث في وقت الدراما في السماء، بشكل نموذجي بمعركته ضد نسل إبليس.

74 التصورات، ص. السادس والعشرون ص. 138؛ ستروثمان، نص، الثاني، 5؛ د '. اعلاه الحاشية 50. هنا يمكن للمرء مقارنة التسلسلات: غايومارت، زاراثوسترا، سوشيانت (= زاراثوسترا ريفايفوس). آدم الروحي (الملاك الثالث)، آدم الأرضي (العالمي والجزئي)،

الإمام القائم (" الطفل المثالي "، يبشر، أو" ملاك "القيامة) . نوريل، أخنوخ، ميتاترون. انظر أيضًا أدناه، رقم 101 وما فوق ، **الجزء 1، ص** ،26 **.**الحاشية 63.

75 **قارن** ستروثمان، النص، الأول، **1** ؛ الثامن، **3** ؛ الثالث عشر، **2.**

76 المرجع نفسه ., **1.** ,I

بحكم هذه المسؤولية، فإن العارف لا يعيش فقط في جزء من الوقت القابل للقياس والقياس. هو نفسه الزمن الكلي بمقياسه الخاص، ولهذا السبب فإن القتال بأكمله الذي يشكل جوهر الزمن الدوري يتم تنفيذه في دورة حياته الخاصة. بما أن هذا الوقت متأخر، فإن الفجوة بين السقوط واستعادة الرتبة الملائكية هي وقت القتال من أجل الملاك.77 يجب فهم هذا التعبير (الذي ينتج عن وضعنا ويعكس الصورة الشهيرة "للمعركة مع الملاك") بمعنيين. إنها معركة من أجل شخص ملاك البشرية (الملاك الثالث الذي أصبح العاشر)، لأن الملاك لا يخوض المعركة بمفرده والتي ستؤدي إلى الامتصاص النهائي لـ إبليس-أهريمان ، الذي يظهر شكله مرة أخرى طوال دورات الغيبة. لكن بما أنهم قد افترضوا توبته وحنينه، فإن رفاقه، الذين صنعوا على صورته، أصبحوا مسؤولين في أنفسهم عن القتال الذي يخوضونه من أجله. إنها إبليسهم التي يجب عليهم إلقاؤها في الهاوية، وبذلك يقاتلون من أجل الملاك الذي يسكن فيهم بقوة. إن انعكاس معبد الإمامة الأبدية في النفس هو استباق لتمام الدهر؛ إنه هنا "أن تصبح دهرًا"، أن تُنتج في نفسك تحول الزمن الدوري أو المقيس، وبالنسبة لكل بارع، فإن هذا يتمثل في اتخاذ تجسيد متزايد لكينونة الملاك في شخصه. وهذا يعني أن ما يحدث في شخص كل بارع ومن خلاله يؤثر أيضًا على كيان الملاك الذي يمثل نموذجه الأصلي والذي يجد تجسيده فيه.

وهكذا نواجه مواقف تعكس بعضها بعضاً. إن تجربة الزمن التي تُعاش ككل هنا تقدم سمة مشابهة لتلك التي قمنا بتحليلها في نهاية الجزء الأول؛ هنا يلتقي الأساس النظري والتجربة الروحية. تتألق الشخصيات من خلال بعضها البعض وتجسد بعضها البعض. يتجلى الملاك العاشر من خلال شخص

77 للأسف، لا يسعني هنا الخوض مطولاً في الجانب الأصيل الذي تتخذه فكرة هذا الصراع من أجل الملاك في التصوّرات (جهاد الروحاني، العقلاني، العقلي)، حيث ترتبط بالإدراك الذاتي الثلاثي الذي، وفقًا لمنهج ابن سينا، يمنح كل عقل أو ملاك، بفهمه لذاته، الوجود لثلاثة أشياء: ملاك آخر، وسماء، والنفس/الروح التي تُحرّك هذه السماء. يبدأ الفصل الرابع عشر (حول الخير والشر) بتذكير موجز بالثنائية الزرادشتية، التي تُرفض، بطبيعة الحال، ولكن يُعاد طرحها بعد بضع صفحات،

حيث يُقابل العقل الأول بالعقل الأول، و"جوهر يستنفد نفسه في العدم" بـ"جوهر حقيقي"، وهما مصدر المخلوقات الشريرة والخيرة على التوالي. إن الدعوة الإسماعيلية "تفصل" بين المتناقضات (انظر إلى فيكارشن المازدي). وهي تؤثر على العقل البدئي والجوهر الحقيقي مثل إكسير الخيمياء؛ أما على أضدادهما فلا يكون لها أي تأثير.

آدم الأول، ومن خلال شخص كل آدم جزئي، وأخيراً من خلال شخص الإمام القائم من بين الأموات؛ وبالمثل، فإن الإمام القائم من بين الأموات قد ظهر بالفعل وأُعلن عنه في شخص كل إمام من كل عصر. إن الشخصية النموذجية نفسها، الإمام الأزلي، تتكرر في أمثلة متعددة، تمامًا كما أن جميع العارفين لديهم نموذجهم السماوي في الملائكة الذين اتبعوا الملاك العاشر في توبته. يمنحهم هذا المثال بُعدهم النموذجي، ويجعلهم بمثابة مجموعة من الشخصيات في دراما دورية عُرضت مقدمتها فيالسماء، ويلتقي خصومها مرة أخرى في كل عصر، وفي كل جيل. [78]

تتجلى الطبيعة الخاصة والمميزة للموقف في عملية التمثيل هذه، والتي تشكل الفرد وترفعه إلى بُعد الشخص النموذجي. في جوهر الأمر، يصبح إدراك كل الواقع إدراكاً أو تصوراً لشخص ملموس. يخلق هذا الوضع مخططًا لعلم الملائكة الأساسي، وهو في الأساس نمط الفهم الذاتي لوجود يخضع لما يمكننا الآن تسميته تحولًا ملائكيًا - أي الانتقال من "الملائكية الكامنة" إلى "الملائكية الفعلية"، وهو ما يمثل الذروة الإيجابية للأنثروبولوجيا الإسماعيلية. [79] من ناحية أخرى، فإن هذا التجسيد الذي يجسد كل الواقع في شخص ملموس يفترض كل من الصدفة والمسافة، والهوية والاختلاف، ولهذا السبب يجب أن تكون الكلية حاضرة أيضًا في "كل حالة". هذا التكرار هو أساس التماثل بين الدورة الكاملة للعصر ودورة البعث التي تشكل في حياة العارف صعوده من درجة باطنية إلى أخرى. في الثيوصوفيا الإسماعيلية، فإن فكرة تجسيد الشخصيات النموذجية وفكرة التماثل بين الدورات تحدد دين القيامة (دعوة- قيامات) باعتباره تجسيدًا ملائكيًا.

.1الشخصيات النموذجية. كيف يمكن تقديم الأمثلة؟ إننا ندين عناصر التحليل الموجز والعميق لناصر الدين الطوسي. يبدو أن هذا يفترض أن جانب الفعل الذي نذكره في المصدر، أو جانب الحدث الذي نشير إليه باسم مجرد، ليس بأي حال من الأحوال الجانب الحقيقي لواقعهم، وأنهم في التحليل الأخير يشيرون إلى شخص الفاعل الذي يقوم بالفعل أو الحدث باعتباره الواقع الحقيقي لكليهما. لكل واقع عقلي أو مثالي، لكل مفهوم (مانا) في

78 راجع دراستنا، "حياة المجد"، ص . 61- 65 .

79 قارن. "ريتويل سابين".

عالم الكوني نظيره في عالم الفرد:

شخص ملموس (شاخصي عينى) خارجه يظل هذا الواقع المثالي أو العقلي افتراضياً وتجريداً محضاً 80 كل شيء يحدث كما لو أن السؤال "من هو؟" استُبدلت عبارة "" بالسؤال "ما هذا؟"

كما لو أن تسمية الشخص تعني تعريف جوهره؛ وإلى هذا الشخص وليس إلى المفهوم المجرد والعالمي الذي يقود إليه التأويل أو التفسير الداخلي.[81] نحصل على هذا الانطباع من خلال مقارنة قضايا مثل هذه: "الجنة هي شخص (أو إنسان). "[82] "كل فكرة، كل كلمة، كل فعل هو شخص. 83 وأخيراً: "كل فكرة حقيقية، كل كلمة صادقة، وكل عمل صالح، له ملاك. [84]

انطلاقاً من هذه الافتراضات، يطور ناصر الطوسي تحليلاً يمكن وصفه بأنه ظاهراتي. إن التواجد في الجنة، أو المجيء إلى هذا العالم، يشير قبل كل شيء إلى أنماط مختلفة من الوجود والفهم.[85]

وهذا يعني إما الوجود في الحقيقة الحقيقية (حقيقة)، أو على العكس من ذلك، "القدوم إلى هذا العالم" - أي الانتقال إلى مستوى وجود يكون بالنسبة لذلك الآخر مجرد وجود مجازي (مجاز). إن الزمن المقاس أيضاً ليس إلا استعارة للزمن المطلق. وهكذا فإن المجيء إلى هذا العالم لا معنى له إلا بهدف إعادة ما هو مجازي إلى الوجود الحقيقي، وإعادة ما هو خارجي (ظاهري، ظاهر) إلى الداخل (باطني، باطن)، عن طريق التفسير (التأويل) الذي هو أيضًا خروج من الوجود. هنا، إذن، لدينا نمط من الفهم (modus intelligendi) يُعبَّر فيه عن نمط من الوجود (modus essendi).

حتى في وجود المرء المادي في هذا العالم، يوجد نمط من الوجود في الجنة؛ 86 ولكن من البديهي أن نمط الوجود هذا، الجنة، لا يمكن تحقيقه، ولا يمكن أن يوجد "بالمعنى الحقيقي"، إلا في شخص هو تحديدًا هذه

80 تصوّرات، ص 62 (ص 46 من النص الفارسي) .

81 81 قارن. "ريتويل سابين"، ص. 230.

82 تصوّرات ص. 39-60 ؛ و "ريتويل سابين"، ص 24 1-42.

83 تصوّرات، ص. 60 . 84 المرجع نفسه

85 المرجع نفسه، ص 91 (ص 63 من النص) . هذا المقطع بأكمله له أهمية قصوى.

86 هذا هو معنى "شخص الصراط المستقيم" (الذي يتوافق من الناحية الأخروية مع جسر تشينفات في المازدية)؛ انظر. التصورات،

الصفحات. 62-63 (46-45 من النص) . "الرجل الذي يرفع رأسه نحو المحيط السماوي (موهيت)، بينما قدميه في المركز الأرضي." على الرغم من أنه لم يصل بعد إلى عالم الحرية المطلقة مقارنةً بالملاك، إلا أنه قد بلغه بالفعل مقارنةً بالحيوان. إن الشخص الذي يجسد هذا النموذج الأصلي لـ "الطريق المستقيم" هو الشخص الذي يعيش في العالم الآخر كما لو أن هذا

العالم الآخر هو وجوده الحالي بالفعل، والذي يحمل جميع جوانب هذا الوجود الحالي إلى شيء فريد. هذا هو التحول الداخلي، حالة الوضوح المدرك التي تتحقق من خلال سر التأويل (باطني تأويل)، وهذا هو بالضبط نمط وجود الملاك (فرشتا) على عكس نمط وجود الجن (بيري) أو الشيطان (ديف). راجع المرجع نفسه، الصفحات 64 (47 من النص)، 81 -82 (5-57 8 من النص) .

الجنة - أي الذي يجسد دائمًا نمط الوجود هذا. من الواضح أنه نظرًا لأن التجسيد يتوافق مع نموذج أصلي، فهو هنا النقيض التام للرمزية.

بشكل أساسي، يمكننا القول أنه بما أن حقيقة الفعل، أو الحدث، تُختزل إلى الشخص الذي يقوم به وتُفهم على أنها نمط وجود ذلك الشخص، فإن كل فعل يُصرف ذهنياً بصيغة المبني للمجهول (على سبيل المثال، من الظواهرية التي تُظهر نفسها الظاهرة). أو نجد دائرة فكرية مشابهة لتلك التي في كيان رئيس الملائكة المُفعَّل أزليًا (أزالي)، والتي تستحوذ على فعل الوجود الأزلي (أزال)، الذي من خلال تفعيل كيانه أزليًا (أزاليات) يصبح مجسدًا في رئيس الملائكة. [87]هنا، يكون للفعل أو الفكر أو الكلمة حدها في الفاعل: فهي تنعكس فيه وتتجسد، بجعله ما هي عليه. إنها أنماط وجوده؛ إنها في "كل حالة" هذا الشخص. في هذا السياق، فإن الشخص الذي يتجسد فيه فعله هو الفاعل الفعلي لفعله - أي أنه ما يجعله فعله عليه.

لكن هذا يعني أن هذا الشخص هو فاعل فقط بمعنى سطحي ومجازي. إن الفكرة التي تُفكر من خلاله، والكلمة التي ينطق بها (وتتجسد فيه)، أكثر فاعلية من الشخص نفسه. وهذا الفكر الذي ينبع من فكره هو تحديدًا ما يسميه ناصر الطوسي ملاك هذا الفكر (أو هذا القول أو هذا الفعل). [88]يمنح هذا الملاك النفس القدرة على التفكير فيه والارتقاء به؛ فهو النموذج الأصلي، الغاية التي بدونها لا يكون للسبب وجود. إنه "مصير" تلك النفس. تصبح الحالة الذاتية أداة. فعل التفكير هو في الوقت نفسه وجود فكري (cogiior) من قِبل الملاك، [89]

87 هذه هي "الدائرة التأويلية" (راجع أعلاه، الجزء **2**، القسم 1)، الدوران الظاهري الذي يقدم الفعل على أنه مفعول يشير إلى الفاعل - أي أنه يتم وينتهي في الفاعل ومن أجله. إن نية "الصوت الأوسط"

تدفع المرء إلى التفكير في تعديل نمط وجود الفاعل، أي حدثه، في جوهر كل فعل. إنه يقود المرء إلى اكتشاف الذات المتسامية، والتي هي هنا الملاك. يمكن النظر في مشكلة العقل الفعّال والعقل المنفعل

في الأفلاطونية المحدثة العربية الفارسية في هذا السياق. سنعود إليها في مكان آخر.

88 تصوّرات، ص. 60 (ص . (44 من النص، الفقرة الأخيرة): "كل فكرة حقيقية، كل كلمة صادقة، كل عمل صالح له كيان روحي (روحانية) - أي الملاك (فرشتا) الذي يمنح الروح، في صعودها التدريجي، القدرة على المرور بسهولة

عبر درجات الكمال المتتالية والعودة إلى مصدرها الأصلي. ثم تصبح هذه الروح ملاكًا عظيمًا (fereslita-ye karim)، وتصبح ملائكة فكرها وكلامها وعملها أجزاءً لا تتجزأ منها، وتضع بصمتها عليها. "

89 إن الشخص الذي يفكر بهذه الفكرة إما أن يكون قد فكر بها ملاك، أو على العكس شيطان، لأن البديل الوحيد هو الشخص "الذي لا ملاك له". (المصدر: المرجع نفسه).

مما يجعل النفس على ما هي عليه. لا تُطرح الأخلاق من حيث القيم، بل من حيث أنماط وجود الملاك. تصف القضايا المذكورة أعلاه (كل فكرة هي شخص... كل فكرة حقيقية لها ملاك) دائرة تأويلية تدمج مخطط علم الملائكة مع عملية التجسد الملائكي، وفي هذا الاندماج تكمن إمكانية التجسيد.

لا تبدأ الروح في أداء فعلها وفهمه إلا من خلال الفعل الذي يحرك الروح نفسها. يمكن أن يصبح ملاكًا عظيمًا (فرشتا كريم) أو شيطانًا ملعونًا، 90ويحدد مصيره من خلال الشيء الذي يجسده. لأن فعلها هو شكلها الخاص، الذي ترسله أمام نفسها كبشير لها، والذي هو على صورة الملاك - أو الشيطان - الذي يأتي لملاقاتها بعد الموت، معلناً: "أنا أنت". "إن ازدهار ونمو الروح في الواقعية الملائكية أو الشيطانية هو مقياس صعودها (معراج)، أو سقوطها في الهاوية. في الحالة الأولى، كما يقول مؤلفنا: "يصبح فكره ملاكًا صادرًا من العالم الأصلي؛ وتصبح كلمته روحًا صادرة من ذلك الملاك؛ ويصبح فعله جسدًا صادرًا من هذه الروح. 91

2. تشابه دورات القيامة (القيامات). في نهاية هذا الصعود، يكون العارف قد أكمل زمن "معركته من أجل الملاك". إن التجسيد المتزايد للشكل الملائكي الذي يحتمل أن يكون موجوداً في الروح يقود الروح إلى أصلها. إنها إزالة إبليسها: على هذا النحو، فإن الوجود الفردي للشكل العارف هو دورة مماثلة للدورة الكبرى التي يقوم بها الملاك العاشر بإلغاء شكل إبليس الذي مزقه من نفسه في وقت "الدراما في السماء. "هذان جانبان من معركة واحدة، وهي المعركة التي يخوضها الملاك السماوي والملائكة الافتراضية أو الأرضية معًا. بين الاثنين يسود نفس التماثل كما هو الحال بين جميع درجات الوجود التي من خلالها - بفضل العودة العظيمة - التأويل الذي هو

90 أن يصبح المرء "شخص الملاك"، أو "شخص سلمان"، ليصبح "سلمان العالم المصغر"، إلخ. انظر إلى "طقوس سابين"، الصفحات. 242 وما فوقه، و" "Le Livre du Glorieux

الفقرة 6.

91 التصورات، ص102 (70 من النص) . علاوة على ذلك، فإن "تجانسه مع الحقيقة الإلهية يعني أن روحه (الأنيما) متصلة بنور دين الحقيقة المطلقة (دعوة الحق)، وأنه من خلال طاقة ملاك (الروحانية) لهذا

الدين، يتم تعيين ملاك (فرشفتا) لحراسة فكره، الذي يحفظ فيه إلى الأبد زينة الحقيقة الإلهية". المرجع نفسه. وتحول الإنسان إلى هيئة ملاك يرتبط بتحول الكون السماوي إلى هيئة بشرية، لأن الشكل البشري الممجد هو شكل النور الخاص به وشكل جميع الكائنات النورانية الأخرى. انظر أيضًا ستروثرمان ، النص، I، 1؛ جامع الحكمتين، الفقرة الأخيرة من الفصل. 11 ؛ إدريس، ظهر، الفصل 12 وما فوق، رقم 86.

دورة قتال للملاك - يُلغى الماضي ويتحول إلى مستقبل القيامة (القيامات)".

في رؤية مؤثرة، يصف ناصر الطوسي تجاور جميع سلاسل الكائنات، حيث تتواصل كل منها من خلال أعلى درجة لها مع أدنى درجة من السلسلة التي تعلوها مباشرة. وهكذا تتدرج عوالم المعادن والنباتات والحيوانات، وعالم الإنسان، وعالم الملاك. ودائماً ما تشبه الدرجة الأعلى الجنة بالنسبة للدرجة الأدنى منها. وينطبق الشيء نفسه على مراحل الكائن الواحد. إن الحالة التي لا يستطيع فيها الرضيع فتح عينيه في ضوء الشمس تشبه جحيمه بالنسبة للحالة التي يستطيع فيها مواجهة النور، وهذه الحالة الأخيرة تشبه جنته. لكنها جحيمه بالنسبة لحالته التي تمكنه من المشي والتحدث. الجحيم، مرة أخرى، هو الحالة التي لا يستطيع فيها البالغ بعد الوصول إلى معرفة العالم الروحي من خلال معرفة روحه الخاصة، والتي لا يستطيع فيها أن يختبر معنى المثل القائل: "من عرف نفسه (أنيما)، عرف ربه". "عندما يصل إليها، تصبح هذه الحالة جنته 92 في هذه الرؤية للنهوض المستمر من الجحيم، نرى خيمياء القيامة تعمل من دورة إلى أخرى. إنها تقدم سلسلة من التطورات، من عمليات التنازل وإعادة الاستثمار، والتي يجب على المرء الموافقة عليها تحت طائلة السقوط إلى الوراء، إلى ما دون ذاته.

هنا يمكننا أيضًا أن نتحدث عن "ارتقاء مستمر" 93 علم الكونيات "على الطراز القوطي"، أو عن السعي وراء "الخلود المتأخر". فكما أن آلهة الفرافارتيس تدعم الآلهة نفسها (بما في ذلك أهورامزدا ورؤساء ملائكته) في حالة الصعود هذه، وكما أن الفرافارتيس المتجسدين على الأرض يجب أن ينشروا هذا الجهد نحو الوجود الفائق، فكذلك، في التخطيط الإسماعيلي للعالم، 94يظهر مجموع درجات التسلسل الهرمي الباطني للبارع كدورة من البعث، يجب تجاوز كل منها، كسلسلة من الفردوس التي يجب اجتيازها تحت وطأة السقوط مرة أخرى في الجحيم. كل رتبة أو درجة روحية هي قيامة (قيامات) حيث يصبح العارف مرتبطًا بأشكال غير مادية جديدة تظهر في أفق حياته. 95
وكما تُختتم كل دورة من دوراتنا بـ"إمام

92 التصورات، الصفحات . 58-59 (43 من النص، أسفل).

93 راجع أعلاه، الجزء 1، نهاية القسم 2. شيلينغ، عصور العالم، ترجمة. بولمان، ص 1 49. رودولف أوتو، التصوف بين الشرق والغرب (ترجمة). ب. ل. براسي و ر. **س** . باين (نيويورك، 1932)، ص . 184 وما يليها

94 ينبغي للمرء أيضًا أن يتذكر التماثل المستمر بين عالم الدين (عالم التأهل)، وعالم الطبيعة، والعالم السماوي.

95 راجع ستروثمان، Texte، التاسع، 5؛ عياض 11 والاسم 2-3 ؛ إدريس، زهر، نقلا عن إيفانوف، صعود الفاطميين (بومباي، 1942)، **ص** 55-54) **243** .من النصالعربي .(

قائم"، فكذلك كل بارع يشغل رتبة باطنية هو "قائم"، أو "مُحيي"، أو بالنسبة للباؤع الذي يليه في الرتبة: عليه، بتزامن الفعل والعاطفة، أن "يُحيي" الخبير التالي (تالي) إلى الرتبة التي كان يشغلها هو نفسه، بينما عليه هو نفسه أن "يُحيي" إلى الرتبة الأعلى التالية. تنتشر حركة الارتقاء الدائم من القمة إلى قاعدة التسلسل الهرمي الصوفي. وأخيرًا، كما تُختتم الفترات السبع لدورة ما بقيامة عظيمة (قيامة القيامة)، التي أسسها القائم بامتياز، "الطفل الكامل" الذي يقود إلى الملاك جميع أولئك الذين في الدورة والذين ينتمون إلى ذريته - أي الذين حملوا صورته وخاضوا معركته - كذلك، في نهاية دورة حياته الفردية، عند الدرجة السابعة من صعوده، يجده العارف - الذات على عتبة الكمال الملائكي (fereshtagi) للعقل العاشر 96 هذا هو فجر قيامته العظيمة. وهكذا فإن حياة المتأهل نفسه تعيد إنتاج الدورة الكاملة أو العصر الذي سيكمله الإمام القائم من بين الأموات في شخصه عندما يعود الوقت المحدود إلى الوقت المطلق. وبهذا التشابه، يتوقع العارف أيضاً خلوده.

في النهاية، تشمل الرؤية جميع الأكوان وتجذب الكون المادي للأجسام المادية نحو القيامة. 97عندما تتحد أعلى درجة من القدرة التي توحد الكون المعدني مع الدرجة الأولى من القدرة النباتية، يحدث قيام الطبيعة المعدنية. وبالمثل، تُبعث النباتات والحيوانات في المرتبة الأعلى التالية. وأخيراً، فإن القوة الملائكية هي قيامة القوة البشرية التي وصلت إلى أعلى درجات كمالها. فكما أن الروح الحيوية تشبه الجسد بالنسبة للروح الخيالية؛ كذلك فإن الأخيرة بدورها تشبه الجسد بالنسبة للروح البشرية المفكرة؛ والأخيرة تشبه الجسد بالنسبة للملاك (العقل). عندما تتجسد كل روح من هذه الأرواح في الشكل الذي يعلوها مباشرة، فهذا هو القيامة الجسدية (حشري جسدي). 98

96 يكتمل العقد بثلاث رتب باطنية عليا تتوافق على التوالي مع الملاك الثالث، والتالي، والسابق (نفس وعقل، الملاك الثاني والأول)، الزوج البدائي الذي انبثق منه الملاك الثالث (أصبح العاشر بعد خطئه)

وملائكة الكروبيم السبعة، أو الكلمات، من بليروما لبدا. راجع حامد كرماني، أعلاه، رقم 31.

97 انظر التصورات، الصفحات . 93 -94 (65-64 من النص الفارسي) .

98 يشير نص التصويرات إلى أحد المذاهب التي ينسبها الشهرستاني إلى

أمبادوقليس (كتاب الملل، الليث، طهران 1288هـ، ص165، سطر. 11)، على الرغم من هنا جسد،

الجسم، يتم استبداله بالقشر ، القشرة، القشرة، وأيضًا الملابس. وفي هذه النقطة، أشار ب. دوهيم إلى القرابة في اللغة والمفهوم بين هذه العقيدة وعقيدة الزوهار؛ انظر نظام العالم • . . دي أفلاطون دي كوبيميك (باريس، 1917)، المجلد. 5، ص. 121 -22 .

في نهاية دراستنا، نلاحظ وجود تشابه في التصنيف في آفاق القيامة كما وردت في الرؤى المازدية والإسماعيلية. في كلتا الرؤيتين، لا تُعتبر القيامة حدثاً يحدث ببساطة في يوم واحد. في الإسلام، يتم تحقيق ذلك في شخص جميع أولئك الذين يتم "إحياؤهم" حتى ظهوره المنتصر في شخص الإمام الأخير، وهو ظهور

الملاك العاشر. إنه عمل كل واحد من العارفين؛ ووقته يتحقق من خلال انقلاب وقت كل فرد. وبالمثل في المازدية، يتجسد الفرافارتيس على الأرض لخوض معركة أهورامزدا ويبدأون في شخصهم ويفعلون حدث التحول النهائي. هذا هو الشعور الذي تعبر عنه الصلاة الزرادشتية المتكررة: "لنكن أولئك الذين يحققون تحول العالم". " 99

نجد في كلا المذهبين أخلاقاً فروسية مستوحاة من الشعور بأن الشر والمعاناة لا يلحقان بكائن إلهي يوافق عليهما بينما يبقى بعيداً عنهما. هذا الألم متأصل في الكائن الإلهي نفسه كما هو متأصل في مخلوقاته؛ وبرفضه ومكافحته، يجعل جميع أتباعه جزءًا من أرواحهم له. في كلتا الحالتين، تُعلن اللحظات العظيمة للدراما الكونية وتُؤرخ في الفترات المتماثلة للدورات بظهور شخصيات يُنظر إليها

يتحدث ناصر الطوسي عن نوع من الخيمياء الدائمة، وتكوين وتطور الجسد الروحي. هنا لا يسعنا إلا أن نذكر بشكل عابر النصوص الرائعة التي يتحدث فيها شيلينغ عن "القدرة العامة للمادة على أن ترتقي مرة أخرى إلى خصائص روحية" (عصور العالم، ص 173). "وهكذا لا ينتقل الإنسان إلى عالم الأرواح بروحه فقط بالمعنى المحدود للكلمة، ولكن أيضًا بما كان في جسده هو نفسه، بما كان روحيًا في هذا الجسد" (مقالات، ترجمة، ص 357-58). الاختزال

إلى الأساسي: مهمة الروح هي توجيه حواسها الجسدية إلى كمالها.

وهكذا فإن الروح تستشهد من خلال الجسد، تمامًا كما يستشهد الجسد من خلال الروح. في النهاية، كما يقول ناصر الطوسي، فإن الروحي والمادي سيكونان واحدًا، ولهذا السبب تحديدًا "يمكن أن يصبح الملاك مرئيًا بعد الموت" (انظر أدناه، رقم 102).

99 ياسنا، XXX، 9.

100 إن الكلمة الفارسية "جوانمارد"، التي تتكرر بشكل متكرر في التصوف الشيعي، يمكن ترجمتها بشكل أفضل بـ "الفارس الروحي". "إنها تتوافق مع التقوى والإخلاص الشديد الذي تلهمه فكرة الإمام، الإمام الأزلي، في ولي الله المعرض على الأرض للتناقض الذي لا هوادة فيه من البشر." بين فرعي الإسماعيلية، وبشكل أكبر بينهما وبين التشيع الاثني عشري، هناك بالتأكيد فروق دقيقة وتغييرات تُعدّل بشكل عميق المظهر الروحي. إن رسالة ما قبل الإسماعيلية مثل أم الكتاب (أم الكتاب) تزخر بذكريات مانوية دقيقة وخصائص مستعارة من الكتب الأبوكريفية للكتاب المقدس. من ناحية أخرى، كما أشرنا أعلاه (الحاشية 72)، فإن مفهوم

وشخصية "الإمام" تؤدي إلى تكرار المشاكل التي تمت مواجهتها في علم المسيح. في الواقع، تتكرر جميع المواقف من الأريوسية إلى لاهوت القديس أثناسيوس في علم الإمامة التأملي. راجع. ر. ستروثرن آن، Die Zwolfer-Schi'a (لايبزيغ، 1926)، الصفحات. f79, 15511.

على أنها تكرار لنفس الشخصية الأبدية. 101 وأخيراً، في كل من المازدية والإسماعيلية نجد نفس الخاتمة لعلم الأخرويات الفردي: اللقاء وجهاً لوجه بين الذات البشرية والذات السماوية، لأن الروح ترى في النهاية "ذاتها". إن قصة الملاك الأنثوي داينا في المازدية لها نظيرتها تماماً في ملاك ناصر الدين الطوسي ذي الشكل اللطيف والجميل، والذي يصبح رفيق الروح إلى الأبد. 102 إنها رؤية الذات التي تعرف نفسها وتجد نفسها في ذات متعالية (a paredros)، وهي نفسها ومختلفة في آن واحد، كما في جوهر واحد دون خلط بين الأشخاص، حيث يؤكد الحوار على الفور أصالة الرؤية. لكن هذا البعد السماوي لروح الكامل لا يتم تأكيده وتصوره إلا بعد اكتمال دورة قيامته (بعد أن يتوقف الزمن عن "التباطؤ" في مواجهة الأبدية)؛ في كلا المذهبين يكمل دورة العودة، "الصراع من أجل الملاك". "

إن السؤال الثلاثي الوارد في كتاب التعليم الصغير للمازدية المذكور في بداية هذه الدراسة يتوافق مع حالة قام ناصر الطوسي بتحليلها، كما قلت، بيد عالم الظواهر الماهرة. وهذا هو استنتاجها: "المجيء إلى هذا العالم" وإلى زمن هذا العالم، لا ينبغي الخلط بينه وبين الوجود الجسدي في عالم الوجود: إنه قبل كل شيء طريقة لفهم هذا الوجود. إن المجيء إلى هذا العالم، كما ذكرنا قبل قليل، لا يمكن أن يكون له أي معنى سوى تحويل واقعه المجازي (المجاز) إلى واقعه الحقيقي (الحقيقة). ويوضح مؤلفنا أنه قد توجد كائنات، رغم أنها تبدو وكأنها قد أتت إلى هذا العالم، إلا أنها في الحقيقة لم تأتِ إليه قط. 104على العكس من ذلك - وهنا يصبح التحليل أكثر إثارة للدهشة - هناك رجال يمكننا أن نميز بصريًا أنهم قد غادروا هذا العالم. لقد ماتوا، لم يعودوا موجودين. نقول: "لقد رحلوا". لا،

101 راجع التصورات ص 138 (94 من النص). جي. ميسينا، المجوس والأخوات (روما، 1934)، 59f ؛ ومن المثير للاهتمام ملاحظة أن المصطلح المنبعث الثالث (= القائم، النص، الرابع، 3) هو نظير حرفي للرابط الثالث في علم الخلاص المانوي. **راجع** الحاشية 74 أعلاه .

102 التصورات ص 94 (65 من النص) . انظر الحاشية 98 أعلاه و الحواشي .76-80 من الجزء الأول. راجع أيضًا فكرة الساعة السماوية في ناصر طوسي، أغدزو أنجام (الليث.، طهران، 1320 هـ)،ص 24. هناك أمثلة كثيرة على النموذج الأصلي؛ انظر إلى زخرف الرداء في أعمال توما، إلخ.

103 التصورات، ص 91 -92 (63 من النص). إنه لإنجاز (والخضوع) لتحول التأويل؛ انظر أعلاه، الحاشية 86، وناصر خسرو، جامع الحكمتين، الفصل. 14، ص 163، 166 (لتكون على أرض الغد، **والتي** يقال إنها ستكون مضيئة بنور ربها، في حين أن هذا العصر لا يزال يكسونا في الليل) .

104 التصورات، ص 91 .

الوقت الدوري في المازدية والإسماعيلية

في الحقيقة لم يغادروا هذا العالم ولن يغادروه أبداً. لكي يغادر المرء هذا العالم، لا يكفي أن يموت. يمكن للمرء أن يموت ويبقى فيه إلى الأبد. لا بد أن يكون المرء على قيد الحياة ليتركه. أو بالأحرى، أن تكون على قيد الحياة هو هذا بالضبط. 105

هل يمكننا التمييز في فصل الشتاء، كما يقول ناصر خسرو، بين الشجرة الحية والشجرة الميتة؟ كلاهما موجودان مادياً، وهذا صحيح. لكن في إحداها يتدفق النسغ سراً. أما في الأخرى فلا يتدفق النسغ، لأن جذوره ميتة. عندما يأتي الربيع - أي يوم القيامة - ستُغطى الأولى فقط بالزهور والفواكه اللذيذة في عيد ميلاده الأول. 106 ليس من قبيل الانغماس في مجرد استحضار للذكريات الأدبية إذا كانت صورة الفيلسوف الإيراني توحي بفكرة بلزاك هذه: "إن القيامة تتم بواسطة ريح السماء التي تجتاح العوالم". الملاك الذي تحمله الريح لا يقول: انهضوا أيها الموتى! بل يقول: ليقم الأحياء!" [107]

105 المرجع نفسه، ص 92 (63 من النص، النهاية) .

106 في ستة فصول، محرر. إيفانوف، الصفحات 85-86 من الترجمة.

107 في **لويس لامبرل** (باريس، 1902)، ص. 151.

1. تحولات الرؤى الإلهية

في أعمال بطرس، وهو كتاب ينتمي إلى تلك المجموعات "الأبوكريفية" التي كانت تحظى بتقدير خاص ويتم التأمل فيها في الأوساط الغنوصية والمانوية، نقرأ سردًا يقدم مثالًا توضيحيًا للرؤية الأوفانية. أمام تجمع من الناس، يشير الرسول بطرس إلى مشهد التجلي الذي شهده على جبل طابور. وكل ما يمكنه قوله هو هذا: رأيتُه كما استطعتُ أن أدركه ("رأيته في صورة استطعت استيعابها"). والآن في هذا التجمع، توجد عدة أرامل، يعانين في آن واحد من العمى الجسدي وعدم التصديق. يتحدث إليهم الرسول بنبرة ملحة: "أدركوا في أذهانكم ما لا ترونه بأعينكم". يبدأ الجمع بالصلاة، وعندها تمتلئ القاعة بضوء متألق؛ إنه لا يشبه ضوء النهار، بل هو ضوء لا يوصف، غير مرئي، لا يستطيع أي إنسان وصفه. وهذا "الضوء الخفي" الساطع يضيء في عيون هؤلاء النساء، اللواتي يقفن وحدهن وسط الحشد المنبطح. وبعد ذلك، عندما سُئلوا عما رأوه، قال بعضهم إنه رأى رجلاً عجوزاً، وقال آخرون إنه رأى شاباً، وقال آخرون إنه رأى طفلاً صغيراً كان يبتسم بخفة لمس أعينهم وجعلها تفتح. لقد رأت كل واحدة منهن ذلك بشكل مختلف، يتناسب مع قدرة وجودها؛ ويمكن لكل واحدة أن تقول:

رأيتُه كما استطعتُ أن أدركه. 1إن حدوث تصورات تمتلك، مثل هذه، طابعًا شخصيًا، يشهد عليه عدد من المقاطع الأخرى في هذه الأعمال "الأبوكريفية". في سفر أعمال يوحنا، في رواية دعوة الرسل، عندما عاد يوحنا وأخوه يعقوب في قاربهما بعد ليلة قضياها في (أ) أعمال بطرس XX - XXI; ترجمة. إم. آر. جيمس، العهد الجديد الأبوكريفي (أكسفورد، 1950)، ص 32 1-22.

البحر، رأى كلاهما على الشاطئ كائناً يومئ إليهما. لكن رؤيتهما اختلفت: أحدهما رأى طفلاً صغيراً، والآخر رأى رجلاً وسيماً وجميلاً ذا هيئة نبيلة. 2

لعلنا نجد مفتاح هذه الرؤى، وأساس واقعها وتنوعاتها، في بضع صفحات لافتة من سفر أعمال يوحنا نفسه. في مساء يوم الجمعة العظيمة، بينما يتخيل الحشد في الأسفل، في القدس، أنه يصلب، فإن الملاك كريستوس يجعل الرسول يوحنا يصعد إلى جبل الزيتون ويدخل إلى المغارة المضاءة بحضوره؛ وهناك يكشف الملاك ليوحنا سر "صليب النور". "يُطلق على هذا الصليب أحيانًا اسم الكلمة، وأحيانًا العقل، وأحيانًا يسوع وأحيانًا المسيح، وأحيانًا الباب، وأحيانًا الطريق، وأحيانًا الابن، والآب، والروح، وأحيانًا الحياة، وأحيانًا الحقيقة." إنه يفصل الأشياء العليا الموجودة عن الأشياء الدنيا التي تصبح (أشياء الميلاد والموت)، وفي الوقت نفسه، كونه واحدًا، يتدفق إلى كل الأشياء. "هذا ليس الصليب الخشبي الذي ستراه عندما تنزل من هنا: ولا أنا هو الذي على الصليب، الذي لا تراه الآن، بل تسمع صوته فقط. لقد اعتبروني ما لست عليه، لأنني لم أكن ما كنت عليه بالنسبة للكثيرين... تسمعون أنني عانيت، ومع ذلك لم أعاني؛ وأنني لم أعاني، ومع ذلك عانيت؛ ... وباختصار، ما يقولونه عني لم يحدث لي. لكن ما لم يقولوه، هو ما عانيت منه. 3 "

هذا الاقتباس الموجز من الخطاب السامي يكفي لأغراضنا. إن سر صليب النور هذا، الذي كان أحد المواضيع المفضلة في التقوى المانوية، يتكرر بشكل صريح في الغنوصية الإسماعيلية الشيعية. إن النصوص التي استشهدنا بها للتو من الكتب المقدسة "الأبوكريفية" (مثل العديد من النصوص الأخرى من نفس المصدر) تعطينا النبرة الصحيحة ويمكن أن تكون بمثابة مقدمة هنا. إذا تأملنا في المشهد المسجل في أعمال بطرس، فسنتوصل إلى استنتاجات ستكون بمثابة مقدمات لنا. نحن نتعامل مع رؤى، رؤى إلهية. هناك إدراك فعلي لشيء ما، لشخص ملموس: الشكل والملامح محددة بدقة؛ هذا الشخص يقدم كل "مظاهر" الشيء الحسي، ومع ذلك فهو لا يخضع لإدراك الحواس. هذا الإدراك هو في جوهره حدث من أحداث الروح، يحدث في الروح ومن أجل الروح. وعلى هذا النحو، فإن واقعها متفرد بشكل أساسي لكل روح ومعها؛ فما تراه الروح حقًا، تراه وحدها في كل حالة. إن مجال رؤيتها، وأفقها، يتحدد في كل حالة بقدرتها، وبُعد وجودها:

1 راجع أعمال يوحنا 88-89 ؛ جيمس، ص. 251.

2 أعمال يوحنا 97 - 102 ؛ جيمس، ص . 254-56.

رأيتُه كما استطعتُ أن أدركه. إن وحدة الرؤية لن تتحقق بالرجوع إلى شيء خارجي، أو دليل موحد وكامل يُعطى للجميع، ولكن بسبب بُعد من الوجود مشترك بين هذه المجموعة أو تلك من الأرواح. إن ملاءمة الرؤية لبعد وقدرة الروح التي تحدث فيها هي أساس ما يمكننا أن نسميه تحولات الرؤى الإلهية. لقد وجدنا صياغة مميزة لهذه التحولات عند أوريجانوس، حيث يتحدث تحديدًا عن التجلي، ويعلن أن المخلص لم يكن موجودًا فقط في شكلين - الشكل الذي كان يُرى به عادةً، والآخر الذي تجلى به - ولكن بالإضافة إلى ذلك "ظهر لكل واحد حسب استحقاقه" (sed etiam unicuique apparebat secundum quodfuerat dignus). [4] هذا البيان يتماشى مع مفهوم تحولات الكلمة (اللوغوس)، الذي لا شك أنه مستمد من فيلو ومتكرر في أعمال أوريجانوس، والذي بموجبه يظهر المخلص للبشر كرجل وللملائكة كملاك. 5. يتوافق هذا مع رؤية درجات الهيكل، حيث يكون المخلص، بحكم بشريته، الدرجة الأولى والأدنى، وبحكم طبيعته الملائكية، الدرجة العليا المهيمنة على جميع الدرجات الأخرى، بحيث تكون جميع الدرجات هي المخلص. [6] نجد في الغنوص الإسماعيلي صورة مماثلة: هيكل نور الإمام، الذي يتكون من جميع درجات التسلسل الهرمي الباطني، والتي يتجلى لكل منها التجلي الإلهي بقدر استطاعته.

لا يسعنا إلا أن نتطرق إلى بعض العناصر الأساسية التي سبق ذكرها في مختلف مدارس الغنوص والتي تظهر مجدداً في هذا الشكل الذي لا يزال غير معروف وقليل الدراسة، وهو الغنوص الشيعي الإسماعيلي. ومن بين

3 "... لم يكن هناك شكلان فيه فحسب (أحدهما رآه الجميع، والآخر الذي تجلى به للتلاميذ على الجبل...) بل ظهر أيضًا لكل واحد منهم وفقًا لما يستحقه. "في التعليقات على متى، نقلاً عن نصوص موازية في جوزيف باربل، كريستوس أنجيلاس (ثيوفانيا، 3 ؛ بون، 1 94 1)، ص 292، حاشية 459.

4 انظر المرجع نفسه، الصفحات 290-91 (حول خلق **الآلهة**، العروش، والسيطرة، والتجليات الإلهية كدليل على الشكل الملائكي للمخلص): **. . "**في يوحنا ,31I. قارن النصوص المتوازية لميليتو السرديسي وإيريناوس (المرجع نفسه، ص 294) وكذلك أبيات الشاعر كومودیان، الذي يرى إلهًا واحدًا فقط، منبثقًا من ذاته، وهو في الوقت نفسه الآب والابن والروح القدس، إله النور الأبدي، الذي "في الأصل هو ما هو عليه، لا يُرى، يتجلى، كما لو كان يُرى، يُرى من خلال الملائكة" (المرجع نفسه، رقم 465)؛ وأخيرًا، نص فيلو الذي يعلق على سفر التكوين. 31 : 13: "أنا هو الله الذي أظهر نفسه لك مكان الله" - فيلو، في الأحلام 1، 229-32 (المرجع نفسه، ص 293)؛ انظر كتاب ابن سينا والتلاوة الرؤيوية (نيويورك ولندن، 1960)، ص 153.

5 التعليقات على يوحنا 19: 6، المذكورة في باربل، ص 292، حاشية 457.

هذه العناصر، يتم افتراض العنصر الوحيد الذي يحدد كل ما تبقى والإعلان عنه في آن واحد من خلال طبيعة حدث مثل حوار يوحنا السري مع المسيح الذي لا يهدأ على جبل الزيتون. باختصار، إنه الموقف الذي تم تحديده بمصطلح الدوسيتية، وهو مفهوم يعترف في حد ذاته بالعديد من المتغيرات التي تعد مصادر للعديد من سوء الفهم. الأمر ذو الأهمية القصوى لأغراضنا هو التالي: ليس فقط أن علم المسيح الذي يُعلنه القرآن هو علم دوسيتيّ صريح (انظر 7 ،(156 :4بل إن عقيدة الإمامة، أي علم الإمامة الخاص بالغنوصية الشيعية، تُصاغ في خطوطها العريضة بمصطلحات دوسيتية. ونعلم، علاوة على ذلك، أن البوذية الماهايانية قد صاغت أيضًا علمها البوذي على نحو دوسيتيّ. [8]

إن المفهوم الذي تتناقض معه الدوسيتية هو مفهوم الاتحاد الأقنومي، أي العقيدة الرسمية للتجسد كما صاغتها المجامع في النهاية. وبوضعها نفسها ضد عقيدة التجسد هذه، فإن المفهوم الدوسيتية يعارض بالتالي فكرة التجسد الإلهي الذي يحدث كحقيقة "مادية" تدخل في عملية التاريخ وتصبح مركزها والتي يمكن استدعاؤها كمعطى خارجي وموضوعي. ربما ينبغي لنا أن نحقق مكاسب كبيرة من خلال أخذ مصطلح "الكسب" ليس في مفهومه الحالي للغاية "المحاكاة" أو "الوهم" ولكن في معناه الاشتقاقي للواقع "الظاهري"، أي كـ "مظهر" أو بالأحرى كـ "ظهور حقيقي" يتوافق في كل حالة مع الإيمان، ونمط الوجود، أو يمكن القول "الذاتية المسبقة" التي تشكل أساسه. هذا هو مصدر التحولات الميتافيزيقية للرؤى الإلهية. من المتضمن في المفهوم الدوسيتي أن التجلي الإلهي يتناسب في كل حالة مع البعد الإلهي للروح، أي قدرتها على أن تظهر لها صورة إلهية (هذا هو معنى ما استطعتُ أن أحصل عليه). الحدس السائد هو أن الروح ليست شاهدة على حدث خارجي، بل هي الوسيلة التي يحدث فيها الحدث. وفي أيامنا هذه أيضاً، تعلن الظواهرية أن المعرفة لا تؤثر على الوجود، بل هي الوجود نفسه، الواعي بذاته. وبهذا المعنى، يمكن اعتبار الدوسيتيين أول علماء الظواهر.[9] لكن المصطلح

6 تم تقديم مراجعنا للقرآن الكريم وفقًا لنوع الطبعة المعتمدة في إيران؛ ويختلف ترقيم الآيات عن طبعة القاهرة ويتوافق مع طبعة هوغل. [اقتبس المترجم من فران وأضاف إشارات إلى كتاب "معنى القرآن الكريم"، وهو ترجمة تفسيرية لمارمادوك بيكثال (لندن، 1999).
1930)] .

7 **ERE,** IV, **839f**

8 وفي تعليقه على الرسالة من أعمال يوحنا المذكورة سابقًا (الحاشية 3 أعلاه)، والتي تنص على سر صليب النور، يلاحظ كي جي يونغ أيضًا أن تعاليم

واسعٌ بشكلٍ غامض: فالدوسيتية ليست مذهباً ثابتاً بل نزعة. [10]وهكذا يمكن التوفيق بينها وبين الصيغ التي تتناقض حرفيًا مع بعضها البعض: يمكن أن تسير جنبًا إلى جنب مع تأكيد كامل للواقع الإنساني لأن ما تدركه ليس في نفس الوقت هذا الواقع؛ أو يمكنها - وتفضل - أن تُغير هذا الواقع (وبالتالي تنتقل من النسطورية إلى المونوفيزية المتطرفة)؛ أو أخيرًا والأفضل من ذلك، يمكنها أن تتصور واقع جسم وسيط بين المحسوس والمعقول. [11]يمكن للدوسيتية أن تقبل أو ترفض على حد سواء ولادة المخلص من عذراء؛ ويمكنها أيضًا أن تتصور أن الأم العذراء كانت ملاكًا مرسلًا قبل الملاك الذي كان من المفترض أن "يظهر" للناس على أنه ابنها، مخلصهم. [12]

أعمال يوحنا أكثر دقة بكثير من المفهوم الدوسيتي الخام والمتعصب (أو على الأقل من التفسير الموجز الذي يُعطى له بشكل عشوائي)، أي أن المسيح امتلك فقط جوهر الجسد، الذي عانى فقط في المظهر. وبعيدًا عن ذلك، فإن أعمال يوحنا تسير على غرار نقد الوعي. "الحقائق التاريخية حقيقية بما فيه الكفاية، لكنها لا تكشف أكثر مما يمكن أن تفهمه حواس الإنسان العادي." ومع ذلك، حتى بالنسبة لمن يعرف الأسرار الإلهية، فإن فعل الصلب هو لغز، ورمز يعبر عن حدث نفسي موازٍ لدى الناظر. في لغة أفلاطون، هو حدث يحدث في "مكان فوق سماوي"، أي على "جبل" وفي "كهف" حيث يتم نصب صليب من الضوء، ومرادفاته العديدة تدل على أن له جوانب ومعاني كثيرة. إنه يعبر عن الطبيعة غير المعروفة لـ "الرب"، الشخصية العليا و -ἀνάρρωτος ,τέλος، وبما أنه رباعي، كل مقسم إلى أربعة أجزاء، فهو الرمز الكلاسيكي للذات [انظر نهاية القسم 3 أدناه، التفسير الإسماعيلي لرمز الصليب والكلمات الأربع للشهادة الإسلامية]. إذا فُهمت بهذا المعنى، فإن الدوسيتية في سفر أعمال يوحنا تبدو بمثابة استكمال للحدث التاريخي أكثر من كونها تقليلاً من شأنه. ليس من المستغربأن يفشل عامة الناس في إدراك دقتها، على الرغم من أنها تبدو واضحة بما يكفي من وجهة نظر نفسية. - "رمزية التحول في القداس"، في علم النفس والدين: الغرب والشرق (CWJ، 11؛ 1958)، ص 283

9 ERE, IV, 8 32ft

10 بحسب أبيليس، تلميذ مرقيون، لم يكن للمسيح صورة لجسم، ولكنه لم يكن لديه أيضاً جوهر جسم "حقيقي" كما يعلم الإنجيل. بل إنه في نزوله من المناطق العليا، نسج لنفسه جسدًا ذا طبيعة نجمية وجوية (أدولف فون هارناك ، نقلاً عن Barbel، ص 305، حاشية 502).

11 انظر إلى جزء من إنجيل العبرانيين، المقتبس في رسالة يعقوب، ص 8؛ وفقًا لـ سيريل الزائف (من القدس) كشف تحقيق أن راهبًا كان يمتلك إنجيلًا للعبرانيين، قيل فيه إن قوة سماوية، ميخائيل، أُرسلت من السماء إلى الأرض، حيث دُعيت هذه القوة مريم وحملت المسيح لمدة سبعة أشهر في رحمها. بعد استجواب رسمي، تم حرق كفن الراهب المسكين، بالطبع. حول هذا المفهوم نفسه لمريم كملاك سماوي أُرسل في صورة أنثوية ليلد ملاكًا آخر (المسيح)، انظر هانز سودربيرج، ديانة الكاثاريين (أوبسالا، 1949)، ص. 18 3, 20 3; هنري تشارلز بوتش وأندريه فيلانت، محرران، Le Traite contre les Bogomiles de Cosmos le pretre (باريس، 1945)، ص. 207 وما بعدها[(انظر أدناه، البقاء الجزئي لهذا النمط في الأصل السماوي لفاطمة). قارن بين الفيلوماريانيين، أو الكوليريديين، وهي مجموعة من النساء اللواتي جئن إلى أرابيا من تراقيا وأطلقن على أنفسهن اسم كاهنات مريم كـ "إلهة" - ج. ج. هيرتسوغ، Realenzyklopadie fur Protestantische Theologie und Kirche (الطبعة الثالثة، 1896-1913)، X، 649، و 315. XI I،

يمكن تمييز هذه الميول المتنوعة في الأشكال الإسلامية للغنوص.

ما ندركه على الفور هو أن كل علم المسيح من هذا النوع يتحرك على خلفية علم الملائكة. هذه هي القوة الحاسمة في "علم المسيح الملائكي" أو "علم المسيح الملائكي" (Engelchristologic)، وقد أثار شرحٌ وافٍ له من قِبَل مؤرخٍ للعقائد مؤخرًا بعض التوتر.

بين بعض اللاهوتيين 13 لقول الحقيقة، فإن هذا التوتر مفهوم تمامًا عندما نأخذ في الاعتبار أن العقيدة المسيحية للكنيسة تسير جنبًا إلى جنب مع أنثروبولوجيا معينة تهتز من أسسها بسبب "علم المسيح الملائكي". هنا لدينا فكرة تكون عواقبها أشد خطورة حتى من "إنسان للناس، ملاك للملائكة" لأوريجانوس - وهي فكرة أن التجسد الإلهي في حد ذاته، أي الظهور الإلهي، يحدث على المستوى الملائكي. من ناحية أخرى لدينا "رسول" بسيط يحمل أوامر إلهية: في شخصه الملاك هو "بشارة"، أي كشف السر الإلهي، لأن كل ظهور إلهي هو في جوهره ظهور ملائكي. 14 بالتوازي مع ذلك، لدينا تمجيد للإنسانية بمعنى أن الطبيعة البشرية تتوقف عن كونها "طبيعة" في حد ذاتها وتصبح حالة عابرة تمامًا: يُدعى الإنسان، بحكم أصله وإذا وافق، إلى تحول ملائكي (هذه هي العقيدة التي تم الإعلان عنها أيضًا في راعي هرماس)، وقبوله لها ينظم بدقة استعداده للرؤى الإلهية. يتم صقل كل هذه الميزات وإبرازها في الغنوص الإسماعيلي. إنهم يفترضون مسبقًا أن الشكل البشري الذي يمكن إدراكه بالحواس لا يمكن أن يكون شكلًا للتجسد الإلهي (حلول تجسدي)؛ على الأقل يجب أن يخضع لتحول بواسطة العضو الداخلي للروح من أجل أن يُدرك على المستوى الإلهي، أي أن نقول، كمظهر، شكلًا متجليًا (على غرار المرآة التي تُعلق فيها الصورة). من البديهي أن هذه العلاقة المُلهمة،

12 نشير هنا إلى عمل مارتن فيرنر المهم، "نشأة عقيدة المسيح" (برن ولايبزيغ، 1941)، والجدل الذي أثاره فيرنر مايكليس، "حول إنجيل المسيح في أصل المسيحية" (بازل، 1942)، والذي أثار "ردودًا" لم تكن مقنعة دائمًا. أول رد من فيرنر، "المسيح الملاك" في "المعرض اللاهوتي السويسري" (يونيو 1943)، الصفحات 62 وما بعدها (يتضمن، من بين أمور أخرى، مقارنة بين كتاب باربل المذكور أعلاه وكتاب مايكليس). لقد أعيد نشر عمل فيرنر مؤخرًا (صيف 1954)، وقد فات الأوان بالنسبة لنا للاستفادة منه هنا؛ ومع ذلك، نتوقع العودة إليه في وقت لاحق، لأنه ذو أهمية قصوى للعلاقات التي نتناولها هنا.

1 14 أنظر في ديونيسيوس وبروكلوس، لم يعد التقابلُ بين (σιγή-λόγος (Sigē-logos، أي الصمت والكلمة/اللوغوس، بل بين (σιγή-ἄγγελος (Sigē-angelos، أي الصمت والملاك: فالملائكة هم مفسرو "الصمت" الإلهي، إذ يعلنون ويكشفون الوحدة التي يصدرون عنها راجع. رند روكيس، L'Univers dionysien (باريس، !1954)، ص. 135.

مثل التحولات التي تجعلها ممكنة وتستحضرها، لا يمكن تصورها أو تعريفها من حيث الاتحاد الأقنومي.

إذا قمنا الآن بتوسيع قانون الجوهر هذا الذي يأمر بتتابع الرؤى المعطاة لروح واحدة، تمامًا كما يأمر بتنوع الرؤى المعطاة في وقت واحد لعدة أرواح (كما في رواية أعمال بطرس)، إذا قمنا بتوسيعه ليس في بُعد زمننا الخطي ولكن وفقًا لمنحنى زمن دوري يحمل الماضي إلى أصله، فإننا نحصل على مفهوم دورة التجليات الإلهية وتحولاتها المتحولة. وإذا أضفنا إلى ذلك مفهوم درجات الكرامة أو الكفاءة المرتبطة بهذه التحولات التي ينظمها قانون الإيقاع المتطابق في التزامن (لتشكيل معبد صوفي للنور) وفي التتابع (لتشكيل دورة من التجليات)، فإننا نمتلك الأفكار الأساسية التي تمكننا من اختراق جوهر الغنوص الشيعي، وعلى وجه الخصوص، الغنوص الإسماعيلي.

إن الغنوص الإسماعيلي - وهذه إحدى نقاط الاهتمام الرئيسية فيه - يقدم امتدادًا فعليًا (في التاريخ) وامتدادًا افتراضيًا (لأغراض التأمل أو التحليل النفسي) لمسيحية عادت منذ فترة طويلة إلى جنة النماذج الأصلية. ليس فقط المسيحية الغنوصية ولكن بشكل خاص المسيحية التي تُصنف على أنها المسيحية اليهودية أو الإبيونية - وهي مسيحية معادية وغريبة بشكل أساسي عن البولسية، وتعترف بأسبقية وحضور ليس بطرس ولكن يعقوب، أسقف القدس. لا يجب أن ننسى أن إبيفانيوس، الذي كتب في نهاية القرن الرابع (375)، يصفها بأنها كانت لا تزال موجودة في ذلك الوقت في جنوب سوريا، قبل ما يزيد قليلاً عن قرنين من ميلاد الإسلام. [15]بشكل عام، اقترح المؤرخون واللاهوتيون الذين تناولوا مسيحية الأبيونيين وطوروا، بدرجات متفاوتة، فكرة أنها امتدت أو توسعت في الإسلام؛ [16] ما كان يدور في أذهانهم هو في الأساس مفهوم الرسالة النبوية، أي النبوة الإسلامية على هذا النحو. لا يمكنني هنا الخوض في التفاصيل، ولكني أعتقد أنه إذا كانت هناك سمات مشتركة، فهي ليست في علم النبوة العام للإسلام بقدر ما هي في عقيدة الإمام - علم الإمامة الخاص بالباطنية الإسلامية، وبالمذهب الشيعي، وبالأخص بالمذهب الشيعي الإسماعيلي. لعل هذه الأطروحة يمكن توضيحها على أساس فكرة "النبي الحقيقي"

15 انظر ملاحظات بفلاديمير إيفانوف، المؤسس المزعوم للإسماعيلية (بومباي، the 1946)، ص 86.

16 انظر على وجه الخصوص أوسكار كولمان Le Trouble Literaire el historique du romanpseudo-c Umentin (باريس، 1930)، ص. 260، و H. J. Schoep؛، Theologie und Geschichte des Juden-christentums (fubingen، 1949)، الصفحات من 337 إلى 42.

في الأبيونية وعقيدة الأبيونية فيما يتعلق بآدم، والتي تتكرر سماتها الأساسية في علم آدم الإسماعيلي. إن علم آدم هذا هو في حد ذاته نتيجة لعلم الإنسان الذي يسير جنبًا إلى جنب مع علم الملائكة الأساسي؛ حجر الزاوية فيه هو علم الإمامة الذي يكشف عن "علم المسيح الملائكي" المتأصل والدوسيتية. نجد إذن، في ذروة التأملات الإسماعيلية، فكرة رؤية تتطابق تحولاتها مع نمط "الارتباط" بالإمام الأزلي، وبالتالي فهي مثال مثالي للصيغة لكلٍّ حسب قيمته. 17

هنا نتذكر تعريف هارناك المقترح للإسلام بأنه "تحول على الأراضي العربية لدين يهودي كان قد تحول بدوره بواسطة اليهودية المسيحية الغنوصية". 18 ومثل جميع هذه الصيغ، فإن هذه الصيغة تفتقد إلى حد ما إلى العلامة، وعلاوة على ذلك، فإن لها عيبًا يتمثل في تجسيد نوع من الاختزال السببي الخاص بالتاريخية (لا يمكن استنتاج الفعل الروحي/الحقيقي الملموس "للتحول" نفسه بشكل سببي). ومع ذلك، فإن لها ميزة استحضار ليس الإبيونية الخالصة والبسيطة، بل الإبيونية الغنوصية، وتحديداً الإلكيسائية التي أطلق عليها اسم المانوية ما قبل المانوية. 19 وفي الواقع، لا نتوقف أبداً عن ملاحظة أهمية الأفكار المانوية في نمو الغنوصية الإسلامية، لأن الوحي القرآني لم يؤسس في حد ذاته ديانة غنوصية، بل تم التأمل فيه وتفسيره على أنه الجانب الظاهري (الظاهر) من الغنوصية - الغنوصية التي تهمنا هنا. تتمثل اللاهوتية المميزة للمسيحية الأبيونية في فكرة النبي الحقيقي وفي أسطورة آدم الفريدة. بالنسبة للإبيونيين، فإن دعم الوحي هو النبي الحقيقي أو نبيالحق وليس إلهًا متجسدًا، أو إلهًا بشريًا. "يجري عبر العصور منذ بدء الخليقة، مسرعًا نحو مثواه الأخير" (Nam et ipse Verus Propheta ab initio mundi per saeculum currens fe stinat ad requiem).20 ونتيجة لذلك، لا يمكننا هنا حتى أن نصف بإيجاز الظروف التاريخية لازدهار التشيع في بدايات الإسلام، أو الدوافع الروحية التي أدت إلى تشكيل التشيع السبعي أو الإسماعيلي، والشيعة الاثني عشرية التي كانت الدين الرسمي لإيران على مدى القرون الأربعة والنصف الماضية؛ للاطلاع على الإسماعيلية الإيرانية، انظر Elude preliminaire pour le "Livre reunissant les deux sagesses" de Nasir-e. خسرو (BI، 3a طهران وباريس، 1953)؛ انظر أيضًا ف. إيفانوف، "الإسماعيلية"، الملحق، ومسح موجز لتطور الإسماعيلية (بوباي وليدن، 1952). بعض المشاكل التي تم تناولها في هذه الدراسة تم طرحها في مقالتنا "الزمن الدوري في المازدية والإسماعيلية"، انظر أعلاه، ص. 1-58.

17 أدولف فون هارناك، Dogmengeschichte، II[4] ص. 537 (نقلا عن شوبس، اللاهوت، ص 334) .

18 قارن. شوبس، اللاهوت، ص 332.

19 الاعترافات 2، 9، 22؛ شوبس، اللاهوت، ص 98، 108-9.

كان السؤال الذي طرحه اليهود على الأبيونيين هو: هل يسوع هو النبي الحق الذي تنبأ به موسى، الذي هو المسيح إيتيموس؟21 هذا كل ما ميّز اليهود عن الأبيونيين.

يبدأ النبي الحقيقي منذ بدء الخليقة (ab initio creaturae) بالكرامة النبوية الممنوحة لآدم. كان الإنسان الأول هو أول مظهر تجلٍّ للنبي الحقيقي، أي للمسيح الأبدي (Christus aeternus)؛ فقد كان يمتلك روح المسيح القدوس (τὸ ἅγιον Χριστοῦ Πνεῦμα)، لقد كان آدم-المسيح. 22 هذه النمطية في حد ذاتها تضعنا على النقيض تماماً من النمطية البولسية. ويتعزز هذا الانطباع من خلال عقيدة تقلب السرد الكتابي رأساً على عقب، ألا وهي عصمة آدم. فإن النبي الحقيقي، الذي يحمل في داخله نفخة الطبيعة الإلهية (πνέων θεότητος)، لا يمكنه أن يخطئ: فهو بلا خطيئة (ἀναμάρτητος).القول بأن آدم أخطأ يعني القول بأن الروح الإلهي قد أخطأ فيه وبه. 23

وبالمثل، ستحدثنا الثيوصوفيا (الحكمة الإلهية) الإسماعيلية عن آدم أول كلي (Adam awwal kulli، πανάνθρωπος)مُنح الإمامة في البداية، وبناءً على ذلك، فهو "محصن" (معصوم) ضد كل نجاسة وكل خطيئة، تماماً كما كان حال جميع الأئمة الأطهار من بعده. وكما وصف الأبيونيون آدم بأنه "الروح العامة"، أي وعاء أو كنز الأرواح، أي جميع أرواحه، كذلك آدم الإسماعيلي، ومن بعده جميع الأئمة، يدعمون معبد النور المبني من جميع أرواح أتباعهم. 24

والآن هذا هو آدم المسيح الذي يتجلى من خلال سلسلة من الأشكال الإلهامية، "هيبدمد السر": إخنوخ، نوح، إبراهيم، إسحاق، يعقوب، موسى، يسوع. هؤلاء هم أعمدة العالم السبعة، وأعمدة بيت الحكمة السبعة، والرعاة السبعة، والمسيح الثمانية (مع آدم نفسه) بين الرجال الذين ذكرهم النبي ميخا، أي الصور المتجسدة لآدم المسيح بالنسبة للبشر. 26

20 "إذا كان (يسوع) هو النبي الذي تنبأ به موسى، وهو المسيح الأبدي،" التقييمات 1، 43 (مقتبس من شوبس ، اللاهوت ، ص 87).

21 شوبس، اللاهوت، الصفحات . 100 -101 . بالنظر إلى المنظور الذي فتحته هذه الأداMولوجيا التأملية، والتي تميل إلى التعبير عن الوحدة الصارمة لمبدأ الوحي النبوي في التاريخ، يمكننا أن نلاحظ مع هارناك أن معضلة الدفاعيات الكلاسيكية - "هل المسيح إله أم إنسان؟" - تفسح المجال لتعريف مختلف تمامًا لجوهره (Christus praesens-vicarius Christi، نقلاً عن شوبس، ص 108، حاشية 1).

22 المرجع نفسه، الصفحات . 100, 102, 103.

23 المرجع نفسه، ص 99. لا ينبغي الخلط بين Anima generalis، باعتبارها بيت الكنوز الإلهي للأرواح، وبين جماعة الأرواح ولا مع الكوني المنطقي؛ انظر على سبيل المثال، بين الكاثاريين، Spiritus Adae أو Anima التي تنحدر منها omnes animae (سودربرغ، ص 157)، والملاك المسيح الذي يُدعى Anima (ص 186 وما بعدها)، والتمييز بين Spiritus أو Anima principalis و Spiritus sancti كأرواح حامية (ص 174).

24 شوبس، اللاهوت، ص 104-6 (ميخا 5: 4، christos hominum. in St. Jerome).

تزعم المانوية وجود تسلسل مماثل ولكنها تشمل شخصيات من خارج النبوءات السامية: آدم، شيث، نوح، يسوع، بوذا، زرادشت، ماني. أما القرآن، فله أيضاً سلسلة من الأنبياء، لكن عدد الذين يذكرهم صراحة يختلف كثيراً عن العدد المذكور في الأحاديث.6 إن فكرة الدورية الدقيقة لم تُصاغ إلا في المعرفة الإسماعيلية بدورتها المكونة من سبع فترات، وآخر نبي فيها سيكون الإمام الأخير، القائم القيامات أو الباعث، الذي يقابله النبي الحق الذي يجد فيه في النهاية "راحته". وهذا الشكل بالتحديد يمكّننا من الإشارة إلى الطبيعة الحقيقية للموافقات. نحن نعلم أن الإبيونية ميزت بين حالة موسى وإبراهيم، اللذين ظهر لهما النبي الحقيقي، وحالة آدم ويسوع، اللذين كان النبي الحقيقي حاضراً فيهما وكانا في شخصهما أساس التجلي الإلهي. 27يمكن تشبيه النبي محمد بمن أُعطيت لهم رؤى إلهية ولكن لا يمكن وصف شخصهم بأنه إلهي، في حين أن هذا اللقب ينطبق على شخص الإمام. ولهذا السبب قلنا إنه ليس علم النبوة الإسلامي عموماً، بل علم الإمامة الشيعي خصوصاً، هو الذي يمتد بالكريستولوجيا (عقيدة المسيح) الأبيونية ويعززها باعتبارها ذروة علم النبوة.

وفي هذا السياق نفسه، يجب الحفاظ على فكرة الأشخاص الظاهريين (المظهر) وخلافتهم في شكلها الأصلي. سيكون من الخطأ تماماً تصور هذا التعاقب على أنه سلسلة من التناسخات، كما هو الحال في حالة التناسخ. إن قادة النبوة (ἡγεμόνες τῆς προφητεἰας) ليسوا تجسيدات جديدة للنبي الحقيقي ولا مجرد أوعية للروح، ظهر لها النبي الحقيقي.28 الفكرة الموجهة هي فكرة الـ ἀνακεφαλαἰωσις،29 أي التلخيص، أو بالأدق، الدمج أو إعادة الدمج في الكل. وكما أن جميع الأنبياء منذ آدم قد "تُلخّصوا" في المسيح، فكذلك جميع الأئمة، وجميع القائمين الجزئيين (القائم)، يتم تلخيصهم أو دمجهم في

25 انظر المرجع نفسه، الصفحة . 335هنا قد يكون من الجيد أن نتذكر جوانب معينة من النبوة الإسلامية: التمييز بين النبي (الواعظ **مع** المهمة الإلهية) والمرسل (المبعوث الذي يصبح زعيم الشعب). بهار الأنوار (موسوعة التقاليد الشيعية) تعد 124000 نبي (بما في ذلك عدد كبير من الشخصيات الكتابية ولكن العديد من الشخصيات غير الكتابية أيضًا)، من بينهم 313فقط لديهم نوعية المبعوثين؛ راجع ابن سينا، ص. 312، الحاشية 9. .

37 راجع شوبس، اللاهوت، ص 106-7، و Aus .fruhehristlicher Zeit: Religionsgeschicht - liche UntersuchWJgen (توبنغن 1950)، ص 32.

28 شوبس، اللاهوت، الصفحات . . 8-106

29 المرجع نفسه، ص 104، الحاشية. 6،حيث يعبر المؤلف عن اعتقاده بأن نياندر ذهب إلى أبعد من اللازم فيما يتعلق بهذا المفهوم على وجه التحديد كرستولوجيا الدوسيت ؛ قد يعيد المرء النظر في السؤال، مع الأخذ في الاعتبار ما تم اقتراحه أعلاه مع الأخذ في الاعتبار حقيقة الدوسيتية (ن. 9أعلاه والنص ذي الصلة).

آخرهم (الذين مجمعهم هو معبد جميع معابدهم النورانية). ومن ثم، يجب أن نتصور نمو الشخصية الإلهية كعملية تكامل تدريجية، حيث تشير وحدتها وشموليتها إلى عدد من التجليات الإلهية دون خلط بين الأشخاص. علاوة على ذلك، إذا كان الإمام الأخير، الذي لم يأت بعد، يُطلق عليه اسم الطفل الكامل (الولد التام)، فقد سُمي بذلك نسبة إلى ملاك البليروما، الذي هو هنا نظير المسيح الأبدي. لكن "التبني" لا يعني هنا أن المتبنى يتم رفعه، أو تحويله ببساطة إلى الشخص السماوي الذي تبناه؛ إنه الشكل النهائي لذلك الشخص. إذا كان يجذب نحوه في حركة صاعدة كل أرواحه، أتباع الجماعة عبر القرون، وإذا تم تتويجه كبديل وخليفة للملاك، فذلك لأن الملاك نفسه يرتفع بالتالي إلى السماء، ومن دورة إلى دورة يستمر في جذب كل من يتبعه إلى مساكن أعلى فأعلى. هذه هي عواقب طقوس درامية عظيمة سنضطر للعودة إليها. يحدث كل شيء كما لو أن جميع عواقب رفض الاتحاد الأقنومي قد تم الحفاظ عليها، وصولاً إلى التمييز بين شخصين: المسيح الملاك ويسوع النبي. وفي الواقع، تميز الإسماعيلية مفهومًا ثلاثيًا للأنثروبوس: هناك آدم السماوي أو الروحي (آدم روحاني)، الملاك المقابل للمسيح الملاك؛ وهناك آدم الأصلي العالمي (آدم الأول الكلي) في بداية دورة الدورات؛ وأخيرًا، هناك آدم الجزئي (آدم الجزئي) في بداية كل دورة، آدمنا على سبيل المثال: آدم المذكور ظاهريًا في الكتاب المقدس والقرآن. في النهاية، يتركز الاهتمام الحاسم على شخصية ورمزية أنجيلوس كريستوس وموافقاته: في الغنوص الإسماعيلي، أنثروبوس السماوي، آدم الروحي؛ في ابن سينا، الملاك العاشر، الذي تم تحديده بالروح القدس ورئيس الملائكة جبريل في النص القرآني.

إن نمط علم المسيح الأبيوني، على النقيض من علم المسيح الرسمي للكنيسة، معروف جيدًا. 30 إن علم المسيح التبني، مثل علم راعي هرماس، يعتبر يسوع في البداية إنسانًا بين البشر. ينظر إلى مشهد المعمودية على أنه التجلي الإلهي: نور خارق للطبيعة نزل من السماء، أنار المكان وحوله (كما في رواية أعمال بطرس)، وسُمعت كلمات الروح القدس: "أنت ابني الحبيب، اليوم ولدتك" (كلمات

30 المرجع نفسه، الصفحات . 73-75, 78.

رددتها كلمات يسوع المسجلة في إنجيل العبرانيين: "أمي الروح القدس أمسكت بي من شعري وحملتني إلى جبل طابور"). 31إن عواقب هذا الكريستولوجيا لا يمكن التنبؤ بها: ما هي الفائدة الآن من النسب الأرضي ليسوع؟ إن أنجيلوس كريستوس هو الكائن الأزلي، وكل ما يجب التأمل فيه هو ولادته الأزلية في البليروما. لأنه بلا شك نجد هنا أثرًا للتردد المبكر في التمييز بين أنجيلوس كريستوس والابن والروح القدس، والتي يمكن العثور على تداعياتها في جميع اللاهوت الإسلامي (في تحديد هوية الروح القدس وجبريل رئيس الملائكة، الذي كان في الغنوصية المسيحية يُعرف أيضًا باسم جبريل كريستوس). لكننا نعلم أن هذا الاعتراف بالمسيح كملاك (الذي لا يمنح جوهره أو "شخصه"، بل اسمه وصفاته ليسوع) كان مرتبطًا، كما هو واضح في سفر أخنوخ الأول، 32 لدى الأبيونيين، بفكرة ابن الإنسان باعتباره في الأصل رئيس ملائكة سماويًا، والمسيح كواحد من رؤساء الملائكة، أمير جميع الملائكة الآخرين والنموذج السماوي للبشرية.33 ووجدنا أيضًا المسيح رئيس ملائكة من بين السبعة، أو تم تعريفه برئيس الملائكة ميخائيل (كما في هرماس أو لدى الكاثاريين)، وهذا التعريف يصبح أكثر وضوحًا.

31 راجع جيمس، ص . 5-2(هنا لدينا إنجيل يهودي مسيحي ثالث، وهو الإنجيل "المصري" بحسب العبرانيين). انظر: شوبس، اللاهوت، ص 31.

32 سفر أخنوخ الأول 46: 1، ونص ترتليان المقتبس في كتاب شوبس، اللاهوت، ص. 80 - 81 : "(إبيون)

... ليس ابن الله، ... حتى أنه يعلن فيه أنه كان ملاكًا، كما في سفر زكريا. • ومع ذلك فإن الاختلاف أعمق مما يفترضه المؤلف (في إشارة إلى الجدل المذكور أعلاه، الحاشية 13)، وينبغي مواصلة التحليل. لا يُعد الأمر سيان سواء كان ملاك قد تصرف في يسوع أو كان يسوع ملاكاً. ليس يسوع هو موضع التساؤل، بل المسيح الملائكي وليس أي شخص آخر. يبقى اتحاد الملاك المسيح ويسوع، إذن، بحاجة إلى دراسة؛ وهنا فإن مفهوم "unus ambo" لا يعادل بالتأكيد اتحادًا جوهريًا؛ ربما لا توفر لنا عادات التفكير القديمة التي قررت خلاف ذلك على الفور الفئات الضرورية التي تمكننا من فهم هذا النمط من الوجود في الازدواجية. إنها في الأساس مشكلة طريقة علاقة الإنسان بملاكه، وهي مشكلة تتطلب إعادة النظر فيها بمجرد طرح نمط علم المسيح الملائكي (نمط هرماس، والغنوصيين، وثيودوتوس، وما إلى ذلك). وهي أيضاً المشكلة التي طرحها ابن سينا من الناحية الفلسفية، حيث تهيمن صورة العقل الفاعل بوصفه جبريل - الروح القدس - على نظرية المعرفة والخلاص بالمعرفة؛ ومن هذا المنطلق يجب أن نحلل أسباب فشل مذهب ابن سينا اللاتيني، الذي كان موقفه من الفلسفة المدرسية الأرثوذكسية مماثلاً لموقف علم المسيح الملائكي من علم المسيح الرسمي؛ انظر حول هذه المسألة الجوهرية (التي لم تُناقش حتى الآن) ابن سينا والتحليل الموضح أدناه لمفهوم "الصورة الإلهية".

33 انظر تشوبس، اللاهوت ، ص) 81 .**مقتبس من** إيبفانيوس: **!والعظات 3 و20، الاعترافات 1, 45، حيث يتداول الله مع ملائكته بشأن قراره .معاهد" الأمراء "لجميع المخلوقات** **Statui!** angelis angelum principem . . . hominibus hominem, qui est Christus).

بالنظر إلى التباين المذكور في إحدى كتابات كليمنتين بين الشيطان أمير العالم ورئيس الملائكة المسيح الذي سيحكم العالم الآتي.34

في جميع هذه المتغيرات، يطور علم المسيح الملائكي علم الخلاص الذي يتناقض بقوة مع علم الخلاص الأرثوذكسي. كما أخبرنا المقطع من سفر أعمال يوحنا بشأن سر صليب النور بشكل رسمي، لا توجد أي عقيدة خلاصية مرتبطة بموت يسوع على الصليب المصنوع من الخشب المادي. إذا كان قد تُوِّج سيدًا مسيانيًا، فليس ذلك لأن موته حقق الفداء، بل لأن الجماعة كانت تنتظر ظهور ابن الإنسان، ملاك المسيح، عودة من ينشر المعرفة المُخلِّصة، والذي سيُقيم بذلك مملكة فوق أرضية، مملكة الملائكة. 35 لم يُخلِّص العالم بسفك دمه (فالمسيح الذي لا يصبر لا يموت)؛ بل هو المُخلِّص لأنه أشعل للبشرية شعلة المعرفة الكاملة. 36لا تتحدث عظات كليمنت عن الآلام: فالخلاص يتحقق بمعرفة الحق. يسوع، نبي الحق، هو في جوهره مُنير، وليس مُخلِّصًا بالمعنى البولسي. الاعتراض التقليدي37 -لو كان المسيح ملاكًا خالدًا، لما استطاع أن يصبح إنسانًا حقيقيًا ويتألم ويموت كمُخلِّص- يُثير دائمًا نفس الرد: لماذا كان ذلك ضروريًا؟ وهذا في الواقع اعتراض بولسي بحت. ومع أنه صحيح أن بعض النصوص الإنجيلية، بالإضافة إلى الأسفار المنحولة وبعض المفاهيم المانوية، معروفة في اللاهوت الإسلامي والمعرفة (الغنوص) الإسماعيلية، فلا شك أنهم، مثل محمد نفسه، لا يعرفون شيئًا عن القديس بولس.

34 المرجع نفسه ؛ عن المسيح كواحد من رؤساء الملائكة السبعة، **راجع .**باربل، ص 192 وما بعدها. لاحظ أن السبعة الملائكة يمثلون بوضوح نموذجًا أصليًا لدرجة أننا نشهد إحياءً غير عادي لعبادة الملائكة السبعة، بدءًا من إيطاليا في القرن السادس عشر وانتشارًا حتى فيلاندرز وروسيا؛ انظر. إميل مالي، L'Art Religieux

apres le Concile de Trente (Paris, 1932), pp. **298f**س تشوبس ، اللاهوت، ص 76.

35 راجع الاقتباس من سيوفيل في المرجع نفسه، ص في، الحاشية 3.

36 هذا أحد الأسئلة التي استشهد بها أدلفين باكر في مقال مهم: "المسيح ملاك ؟ دراسة عن الدوسيتية المسيحية المبكرة،" في Zeilschrift for die neutestamenlliche Wissenschaft (Giessen)، XXXII (1933)، 255-65 . نقطة انطلاق المقال هي ملاحظة من ريندل هاريس، اللاهوتي الإنجليزي: من الترجمة السلافية ليوسيفوس، يتضح ليس فقط أن مجموعة من الشهادات التي اقتبسها يوسيفوس هي أقدم وثيقة معروفة التاريخ يمكن اعتبارها مصدرًا لعلم المسيح، ولكن أيضًا أن المسيح فيها يُشار إليه باستمرار على أنه ملاك؛ على وجه التحديد، يفترض الجدل في رسالة العبرانيين علم المسيح الملائكي هذا، الذي يهاجمه والذي يشهد عليه في الشهادات (انظر أيضًا فيرنر، ص 66).

لقد اقترحنا أعلاه أن علم المسيح الملائكي يسير جنبًا إلى جنب مع علم الإنسان الملائكي؛ 38 يتأثر علم آدم بأكمله، وتركز الرؤية الإسماعيلية على هذا الموضوع. تتضمن الدراما الأحداث التي وقعت لآدم الملائكي السماوي وآدم الأرضي، أو بالأحرى آدمين. إن التعريف التقليدي بين الفلاسفة بين جبريل والروح القدس والعقل الفعال، والذي يعتبره الإشراقيون ملاك البشرية وفي الإسماعيلية آدم الروحاني، أو آدم الروحي، ليس إلا تعليقًا على النصوص القرآنية، حيث يجسد تعريف جبريل بالروح القدس نفسه علم المسيح الغنوصي الذي يتخذ فيه الملاك المسيح بشكل أكثر تحديدًا سمات جبريل المسيح. سأقدم هنا بإيجاز بعض النقاط: ستكون بمثابة مقدمة للدراما التي تستمد مصدرها من هذا النموذج الملائكي للبشرية - وهي دراما يكون فيها تاريخنا اليوم مجرد مرحلة، بوتقة التحولات التي يجب أن تقود البشرية إما إلى أصلها السماوي والملائكي أو أن تكمل سقوطها الشيطاني.

إن تحديد المسيح برئيس الملائكة جبريل هو السمة المهيمنة في علم المسيح الغنوصي بأكمله. 39 إذا نظرنا في الوقت نفسه

38 إلى النتائج الأخرى، فضع في اعتبارك ما ذكر في الحاشية 22 أعلاه.

39 للاطلاع على معلومات عن غابرييل كريستوس، انظر باربل، الصفحات 225-262. في رسالة الرسل (ص 236) يروي المسيح كيف اتخذ شكل رئيس الملائكة جبريل لكي يظهر للعذراء. ومن ثم تتبع الفكرة القائلة بأن الكلمة هي التي "تمنح نفسها في العذراء" (ص 240)، ولدينا معادلة مزدوجة - من جهة بين الابن والروح القدس، ومن جهة أخرى بين الابن والروح القدس والملاك جبرائيل، كما يوحي هذا المقطع من كتاب أمبروز الزائف: إذن، ترون أن الروح القدس، أي ابن الله، جاء إلى العذراء، ومن هناك انبثق ابن الله والإنسان.(ص 246, الحاشية 282). إن النصوص من هذا النوع (وخاصة تلك المتعلقة بملائكة الروح القدس) هي التي ينبغي إعادة دراستها بشكل منهجي إذا أردنا تفسير تشبيه الملاك جبريل بالروح القدس في اللاهوت الإسلامي بشكل معمق. إن فكرة أن الحمل يتم بواسطة وحركة الملاك جبريل تثير تفاصيل تسحب السر من كل تفسير فسيولوجي: على سبيل المثال، فكرة أن الكلمة تخترق العذراء عن طريق رئيس الملائكة؛ أو بالأحرى، أن صوت رئيس الملائكة هو نفسه تجسيد للكلمة (ص 248)؛ أو أن الحمل لم يستمر عدة أشهر كما هو مفترض في الرحم، حيث تنتقل المياه عبر القناة (المرجع نفسه). بين الغنوصيين (الكتاب الثامن من أوراكل العرافة نبوءات سيبيل)، يعمل الملاك جبريل "كإله" (ص 254)؛ الملاك جبريل هو الشكل الحقيقي لـ لاو ساباوث أدوناي، القوة الحقيقية التي تهزم الشياطين، كريستوس (انظر القسم 5 أدناه، سلمان الطاهر، التجسيد الأرضي لجبريل، وكذلك الحجاب، حجة؛ تمتلك طائفة أهل الحق الصغيرة المعروفة، والتي لا تزال موجودة في إيران، كتابًا نادرًا للغاية على الرغم من تأليفه حديثًا، وهو شاه نامه أهل الحق، أو "الكتاب الملكي للغنوصيين"، والذي يتخذ فيه الملاك جبريل دور بروتوكتيستوس في مقدمته). في كتاب بيستيس صوفيا، ينزل المسيح في صورة رئيس الملائكة مع المخلصين الاثني عشر لكنوز النور، الذين يسقطهم في أرحام أمهاتهم (ص 256)، وهي صورة سنحتاج إلى تذكرها فيما يتعلق بالأئمة الاثني عشر في معرفة الشيعة الاثني عشر.

للتطابق البدائي بين الروح القدس وروح الله (الملاك العظيم لراعي هرمس)، سيفهم الادعاء بأن الروح القدس نفسه هو الذي أُرسل إلى مريم، والذي يلهمها بنفخته الخاصة و"يتخذ جسداً" فيها بحقيقة ليست حقيقة جسد مادي بل حقيقة جسد سماوي لطيف. بمجرد ذلك، هذه المعادلة (جبريل-المسيح-الروح القدس) التي يمكن تمييزه في علم المسيح الملائكي، تصبح جانبًا مما يسمى "علم المسيح الروحي" (Geisteschris-tologie). تتفق الغالبية العظمى من التفاسير (تعليقات القرآن) على هذه النقطة (ينبغي تخصيص كتاب كامل لهذا علم الروح). تتكرر تفاصيل الرؤى العقلية في كل من المعرفة المسيحية وفي بعض تفسيراتنا، 40على سبيل المثال الدور المنسوب إلى صوت رئيس الملائكة، والذي يتم تمثيله على أنه نفسه جوهر الكلمة. ومن هنا جاء الرمز الرائع للحمل العذري "عن طريق الأذن"، والذي يعني بالإيمان، من خلال السمع، ويشير إلى أن الإشارة هي إلى عقيدة لاهوتية وليس إلى مشكلة فسيولوجية. وبعبارة أخرى، فإن معجزة الحبل العذري ليست هي النقطة الرئيسية (كما هو الحال في سياق عقيدة التجسد)؛ بل تصبح مترابطة ضرورية بمجرد أن تركز الرؤية على المشكلة المركزية، وهي توضيح البنية العليا للعصر السماوي المتحد مع يسوع الإنسان وطريقة اتحادهما. تكشف بعض التفاسير، التي تُفصّل آيات القرآن الكريم المتعلقة بالبشارة، عن علاقة بين جبريل وعيسى، والتي يمكن التعبير عنها في المازدية بأنها علاقة بين

40 إن المعادلة، كما وردت في القرآن، بين الملاك جبريل والروح القدس، والتوافق (بين فلاسفة ابن سينا) بين جبريل وملائكة المسيح في علم المسيح الملائكي، تستحق دراسة كاملة تتطلب تحليلاً منهجياً للتفاسير أو تعليقات القرآن. نأمل أن نجري مثل هذه الدراسة، لأنها ستكون لها أكبر النتائج لفهم الفروق (ومصادرها) بين "فلسفة الروح"، كما تصورتها مجموعة من الأفكار التأملية التي تطورت في العالم الإسلامي، و"فلسفة الروح المطلقة"، وهي علمنة لعدة قرون من التأمل الفلسفي، والتي وصل إليها الغرب في القرن التاسع عشر. حول جبريل كروح القدس، راجع من بين آخرين، الملا فتح الله كاشاني، تفسير (فهيران، ١٣١٠ هـ)، الأول 2: 81 والثالث الإعلاني 97: 1-4؛ محسن فايز، السقفي (فهيران، 1282هـ)، ص. 253 (إعلان 16 : 104)، الصفحات **264، 486؛ ميبودي، كشف أسرار) تفسير خواجة أنصاري)، ط.** حكمت (فهران، 133 1 هـ)، الجزء الأول، ص 258-63. وهنا مرة أخرى (انظر الحاشية 39) يتصرف جبريل "مثل الله" (يذكر الملا فتح الله، تفسير 4: 169، التفسير الذي يجعل الراء فاعلاً مشتركاً للفعل ألقاها: الروح، أي جبريل، الذي أسقط الكلمة، عيسى، في مريم). نجد هنا نفس المفاهيم الموجودة في الغنوصية المسيحية: صوت رئيس الملائكة كأقنوم، ووقت الحمل في تحدٍ كامل للقوانين الفيزيولوجية (ثلاث ساعات!)، وفكرة الجسد النفسي والروحي، إلخ. (المرجع نفسه، 2: 254؛ 4: 169؛ 5: 109؛ 19: 17-19، إلخ.) - من البديهي أنه لتقدير الدوسيتية في التفاسير، يجب على المرء أن يضع في اعتباره الملاحظة المذكورة أعلاه (الحاشية 9).

الفرڤارتي، الملاك الحامي، النموذج السماوي، والروح الأرضية. [41]

جبريل، ملاك البشارة والوحي، هو ملاك التجليات الإلهية التي أُعطيت للنبي محمد. تحافظ آيات القرآن الكريم (53: 4-3؛ 81: 19-29) على ذكرى الرؤى العظيمة الأولى عندما خرج النبي من خيمته، وتأمل في عظمة الملاك الذي غطت أجنحته المفرودة الأفق بأكمله. في بعض التقاليد التي استشهد بها المعلقون، استحضرت هذه التجليات الملائكية الفخمة، على النقيض من ذلك، ذكرى الرفض الذي عانى منه موسى على جبل سيناء عندما طلب أن يحظى برؤية مباشرة، فأجابه الرب: "لن تراني" (زان تاراني). كما أعرب محمد عن رغبته الشديدة في رؤية الملاك في هيئته الحقيقية. رغم التحذيرات، إلا أنه يصر. لم تُرفض له الرؤية، بل أُصيب بالإغماء من جمال وجلال الملاك في هيئته الفائقة البشرية من المجد؛ ومن الآن فصاعدًا، ستكون الهيئة البشرية الأرضية هي الصورة المتجسدة (المظهر) للملاك. [42]وفي إشارة إلى التباين مع الحادثة الدرامية التي مر بها موسى، فإن أحد التقاليد يثبت مفهوم "الملاك" بمعنى قد يكون متناقضًا إذا قارناه بالمفهوم الحالي للمصطلح. وهنا لا يُعدّ الأمر مُرعباً على الإطلاق، ففي هيئته الجليلة، التي مع ذلك تُسبب إغماء النبي، يكشف له الملاك أوامر الشريعة ونواهيها. [43]

41 يتفق هذا مع نمط الغنوصي الذي يميز بين يسوع الإنسان والمسيح السماوي والذي ينظر إلى الظاهرة الأرضية على أنها صورة خفية للعالم الأعلى ولكنه لا يستبعد تمامًا فكرة الولادة "الجسدية"، انظر باربل، ص 257، حاشية 316 (نص كارل شميدت)؛ انظر مايبودي، ص 263-264. إن الملاك جبريل هو الذي أنقذ عيسى من الموت (الملا فتح الله 4: 156، الآية الدوسيتية بامتياز في القرآن؛ يتوافق وضع الملاك هنا مع الوضع المفترض في الحوار على جبل الزيتون في أعمال يوحنا؛ وقد تم توسيع تطبيق هذه الآية نفسها ليشمل علم الإمامة، انظر القسم 4 أدناه). هنا نصل، عبر مسار مختلف، إلى أطروحة رودولف أوتو، "ملكوت الله وابن الإنسان" (ميونخ، 1934)، صفحة 146) **ترجمة ف .** ف. فيلسون وبرترام لي-وولف [لندن، 1938]، صفحة 182)، التي تُظهر أن فكرة المازديّة عن الفراڤارتي هي استباق دقيق للعلاقات بين إخنوخ والإنسان السماوي، بين يسوع والإنسان. ستُبين هذه المقالة لاحقًا أن العلاقة بين الإمام الإنسان وسلمان (المؤمن الغنوصي الحقيقي) تُجسد وضعًا مشابهًا لوضع أخنوخ عندما أُوحِيَ إليه: "ابن الإنسان هو أنت".

42 قارن. محسن فايز، ص 432-33 (53: 5-3)، ص 474 (81: 1 وما بعدها؛ حول الجانبين، أو "الصورتين"، للملاك، انظر ملا فتح الله، 35: 1؛ مع هذا قارن أبي الفتوح الرازي، التفسير (أقدم تفسير شيعي باللغة الفارسية)، في الموضع نفسه، مع بعض الاختلافات في الرواية التي تؤكد على شعور الملاك بالرحمة والحنان.

43 أنظر. مايبودي، ص. 2·301.

مع ذلك، لم يرَ محمد إلا رؤية الملاك. وهنا، كما أشرنا، فإن التمييز الذي تُجريه نبوة الأبيونيين بين حالتي آدم وعيسى من جهة، وموسى وإبراهيم من جهة أخرى، يُشكل تشابهاً في الانتقال من النبوة إلى الإمامة. وتُعدّ آية قرآنية (33: 33، آية التطهير) غنية بالفوائد التفسيرية، إحدى الركائز الشرعية للمذهب الشيعي. أشير هنا إلى المشهد الذي بسط فيه النبي ﷺ رداءه على أهل بيته (فاطمة ابنته، وعلي صهره، والطفلين الإمامين الحسن والحسين)، ثم سأل الله أن يحصّنهم من كل رجس (طهارة).هؤلاء هم "أصحاب الرداء" الخمسة (أصحاب الكساء)، وهم تجليات أرضية للأقانيم الخمسة الأزلية للسر الإلهي (أشخاص أزليون)، الذين تتوالى تجلياتهم على مستويات وجودية مختلفة ومن عصر إلى آخر. [44]عندئذٍ، يظهر الملاك جبريل عليه السلام، معلنًا: "أنا سادسكم" (أنا سادسكم)، أي الوحدة الشخصية المتميزة التي هي أيضًا كليتهم؛ ثم يكشف الآية. [45] ويمكن قياس اتساع المعنى اللاهوتي الذي وجده الشيعة في هذا المشهد من خلال تفسيرهم المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري، الإمام الحادي عشر من أئمة الشيعة الاثني عشر، والذي يُثبت صراحةً وجود علاقة رمزية بين آيات القرآن الكريم التي تُشير إلى البشارة وحضور الروح القدس مع عيسى عليه السلام، وهذا المشهد الذي ينضم فيه جبريل عليه السلام، الروح القدس، إلى الأقانيم الخمسة للإمامة الأصلية. وهنا تحديدًا يبدأ المذهب الشيعي الانتقال من علم المسيح الملائكي إلى علم الإمامة. [46]وأخيراً، يحقق الملاك جبريل تجسيده الأرضي، وشخصيته الإلهية (المظهر)، في شخص سلمان الفارسي، أو سلمان الطاهر، بصفته الرفيق الذي يُعرّف النبي بدعوته، وسيُشير لنا سلمان إلى المعنى الأسمى والأعمق للتجربة الشخصية التي يمكن أن تتضمنها الإمامية. [47]

44حول تحولات تجلياتهم الإلهية (على مستوى العرش الإلهي، وعلى مستوى رؤساء الملائكة الخمسة، وعلى مستوى رموزهم الأرضية)، انظر على وجه الخصوص أم الكتاب (رسالة إسماعيلية أولية باللغة الفارسية)؛ حررها دبليو إيفانوف، الأسئلة 3 و5.

45 قارن. ملا فتح الله، الثاني إعلان 33: 33؛ محسن فايز، ص. 363؛ محمد باقر المجلسي، .بيهار الأنوار التاسعة، الصفحات . .97-180 ,39

46 قارن. يعزى التفسير إلى الإمام الحادي عشر (حسن العسكري) ليث.، طهران)، ص 1501 والصفحات . 1855(لجبريل وسلمان).

47انظر على وجه الخصوص لويس ماسينيون، "المباهلة"، في حولية كلية الدراسات العليا، قسم العلوم الدينية (1944)، الصفحات 19 وما بعدها، حيث تتمثل مهمة سلمان، باعتباره النظير الأرضي لجبريل، ملاك البشارة، لجعل

إن ملاك الوحي هذا، ملاك المعرفة، ملاك كل المعرفة، هو الذي "أعاد" إليه فلاسفة ابن سينا، من خلال تأويلهم الخاص، تمثيل العقل الفعال ('العقل الفعال، نوس) الذي أخذوه من أرسطو والذي يحدده ابن سينا بالكروبيم العاشر من التسلسل الهرمي السماوي الأول. إن هذا العقل الفعال هو الذي يُعبد باسم مادونا إنتليجينزا في تأمل فيديلي دامور. 48عند الإشراقيين هو ملاك البشرية، النموذج السماوي للمخلوق البشري (رب النور الإنساني). كل هذه المتغيرات تحدد وتضخم السمات الأصلية لنفس الشكل: الملاك، الروح القدس، جبريل، المسيح، صوفيا. في المعرفة الإسماعيلية، من المؤكد أن هذه الشخصية لها نظير لها في الملاك العاشر من البليروما، وهو آدم السماوي، ولكن هنا يدخل شيء آخر: هذه المرتبة العاشرة ليست في الأصل له. عليه أن يستعيد مكانته الأصلية بمساعدة البشرية جمعاء التي تنبثق منه، وعليه أن يجذب كل هذه البشرية التي تنبثق منه إلى أعلى في صعوده. هنا لدينا طقوس درامية ذات أصل ما قبل كوني، تم توضيحها من خلال مراحل علم آدم. إن علم آدم هذا هو الذي يجب أن يكون في ذهن المرء من أجل تصور دورة التجليات الإلهية، والتي هي أيضًا دورة تحولات الروح.

2. علم الأدمية الإبيوني والإسماعيلي

لوحظ أكثر من مرة أن علم آدم عند الإبيونيين يتميز بعقيدة تُعتبر فريدة من نوعها في الأدب المسيحي أو اليهودي أو الغنوصي: وهي العقيدة التي تُبرئ آدم من كل خطيئة

المسيحيين المذهولين يدركون، في ظهور المسلمين الخمسة الجالسين محاطين بهالة من النور تحت الرداء، تجليًا جديدًا للروح القدس "الذي مسح المسيح للملك"، والصفحات 25 وما بعدها (من طقوس النصيري) التي تروي الرؤية الإلهية التي يُتعرف فيها على المسيح (محمد)، و"والده" (سلمان)، ووالدته (فاطمة = مريم) تحت الرداء. تجدر الإشارة إلى أن هذا سيقودنا إلى قراءة الرمز XFM على أنه المسيح، جبريل، مريم، بدلًا من المسيح، جبريل، ميخائيل (وفقًا للفرضية المقبولة عمومًا). حول "الحضور الدائم" لسلمان من المسيح إلى محمد، انظر دراستنا "كتاب مجد جابر بن حيان"، EJ، المجلد 18 (كتاب تذكاري لليونغو، 1950)، صفحة 105. انظر القسم 5 أدناه حول سلمان كنموذج أصلي للغنوصي المثالي، "سلمان العالم المصغر".

48 انظر إلى كتاب ابن سينا، صفحة 267. لإكمال الصورة الذهنية لجبريل-صوفيا-الروح القدس، يمكننا أن نلاحظ عرضًا أنه في الأيقونات المسيحية الشرقية، التي تمثل تقليديًا الأشخاص الثلاثة للثالوث بثلاثة ملائكة، فإن الملاك الجالس على اليمين (أي إلى يسار الملاك المركزي) يكشف عن سمات أنثوية أكثر وضوحًا (على سبيل المثال، في أيقونة أندريه روبليف الأنثوية). [انظر "الثالوث القديم" لروبليف (حوالي 1410-20)، في جي إتش هاميلتون، الفن والعمارة في روسيا (تاريخ بيليكان للفن، 1954)، ص. 48 و ص. 87 و.محرر.

وتؤكد عصمته. 49 لم يُخلق آدم على صورة الله فحسب، بل دُعي المسيح لأن الله مسحه بالروح القدس؛ سكنت فيه روح الألوهية وكان يمتلك روح قدس النبوة، لذلك، لو لم يتغلب على جميع إغراءات الشر، لكان على الروح القدس أن يخطئ فيه. لكن في هذه الحالة يصبح من الملح أكثر أن نسأل: ما هي إذن الكارثة التي غيرت حالة الإنسان الأصلية السماوية وجلبت له المرض والشيخوخة والعنف والموت؟ سيتم تقديم الإجابة من خلال تفسير أصلي تمامًا للموضوع الشهير المعروف باسم "descensus angelorum"، أي سقوط الملائكة، وهي حلقة درامية لا تُصوَّر على أنها سقوط ثانٍ - كما يبدو من نص الرواية الكتابية - بل على أنها سقوط خالص وبسيط للبشرية. حتى الجيل الثامن (أي، وفقًا للتسلسل الزمني للترجمة السبعينية، حتى السنة الأربعين من يارد، والد إخنوخ، أو حتى نهاية الألفية الأولى) عاش الإنسان في الفردوس. ثم جاءت دراما ثورة ونزول الملائكة على جبل حرمون، والتي ترتبط ذكراها بشكل رئيسي بسفر أخنوخ الأول 7.

لكن هذه الدراما نفسها يمكن تفسيرها بثلاث طرق مختلفة على الأقل. أحد التفسيرات يتضمن ملائكة سماوية ينزلون من السماء بقيادة اثنين من أمرائهم بقصد الاتحاد مع بنات البشر. يشير هذا التفسير إلى متعة خبيثة معينة، وغيرة منتصرة تجاه الملاك، الذي سقط أخيرًا من تفوقه على الإنسان. يتم تخفيف هذا التقليل الشيطاني من خلال تفسير آخر للحادثة، وهو التفسير الوارد في سفر أخنوخ الثاني، سفر أخنوخ السلافي: تنزل الملائكة إلى الأرض، لا تجذبها إغراءات البشر بل غضبهم من جحود البشر، الذين يخططون لإعادتهم إلى الكرامة والعدل؛ ولكن في جرأتهم المفرطة في الكرم، يستسلمون ببساطة للمهمة المستحيلة. وأخيرًا، هناك شكل ثالث من التفسير، وهو تفسير الأبيونيين، والذي لا علاقة له بالملائكة السماوية: مؤلفو وممثلو الدراما هم رجال صالحون، أبناء شيث في مقابل نسل قايين (قابيل)؛ حتى ذلك الوقت كان أبناء شيث يعيشون حياة الملائكة ولهذا السبب يُطلق عليهم اسم "أبناء الله". 60

49 **راجع** Schoeps، Ausfruhchristlicher Zeit، الصفحات . 10. -7

50 المرجع نفسه، الصفحات . 10- 13. يمكن تتبع آثار هذا التفسير إلى تقاليد إيران الإسلامية، حيث نجد أبناء شيث، وهم شعب متدين حنون على الأجانب، المجتمعين على جبل حرمون ومرتبطين بملائكة أخنوخ، المستيقظين، ثم بملوك الكلدانيين قبل الطوفان، وأخيراً بأول سلالة في التاريخ الأسطوري الإيراني، التي أسسها الإنسان البدائي، غايومارت. راجع نص طبقات النصيري للجوزجاني في سفين س. هارتمان، غايومارت (أوبسالا، 1953)، ص 151 - 56.

إن هذا التفسير الأخير هو الذي ينبئ بمسارات علم آدم الإسماعيلي، حيث نصادف تصورًا لخطأ آدم يختلف اختلافًا جذريًا عن التفسير التقليدي للرواية التوراتية كما هو الحال في المفهوم الأبيوني. فيما يتعلق بالحلقة المقابلة لحلقة جبل حرمون، فإن هذا المفهوم يؤدي إلى تفسير لا يشمل الملائكة السماوية بل الملائكة الأرضية، أي "الملائكة في القدرة" الذين هم الكائنات البشرية التي تقابل أبناء شيث. سيتبين أن الدراما نفسها تتكون من الانتقال من دورة الظهور أو الكشف (دور الكشف) إلى دورة الغيبة (دور الستر). لكن هذا التحول الدوري (الذي يتوافق مع فكرة الأبيونيين عن اكتمال الألفية الأولى) لا يعني مسؤولية آدم (أي آدم العرضي الذي هو الوحيد المعروف من خلال الحرف الظاهر للكتاب المقدس والقرآن). له أسباب أقدم بكثير. 51

لقد قلنا ذلك سابقاً. انطلاقاً من المنظور الذي فتحه لنا الحضور المستمر للنبي الحق - الروح القدس والإنسان المثالي - من خلال تحولات ظهوره الإلهي، تفرض الإسماعيلية منظور دراما في السماء، والتي تم تحديد نتيجتها بالفعل ولكن عواقبها ستستمر عبر الدورات المتعاقبة. إن بطل هذه الدراما ليس آدم "التاريخي"، الذي تم ذكره ظاهريًا في الكتاب المقدس والقرآن، بل هو ملاك البليروما، آدم الروحي أو الإنسان السماوي. في التسلسل الهرمي للأقانيم العشرة للملائكة المقربين، كان يحتل في الأصل المرتبة الثالثة، وهي المرتبة التي تم فيها إيقاظه مباشرة إلى الوجود من خلال الثنائي الأصلي للعقلين الأول والثاني، النفس و الروح. ما ذنبه؟ في المفهوم الإسماعيلي، كان ذلك بمثابة تأخر في إنجازه الخاص لشهادة أو توحيد الوحدة (التوحيد)، الذي يشكل الكينونة الحميمة للذكاء الأول، رئيس الملائكة البدائي الذي هو الظهور البدائي للسر الإلهي. وبالتالي لا يمكننا الحصول إلا على تلميح لمعنى هذا الخطأ في ضوء هذا التوحيد الأولي، الذي يرتب البنية الكاملة للبليروما على شكل تسلسل هرمي للتجليات الإلهية. سنتحدث عن هذا الموضوع بمزيد من التفصيل لاحقاً. 52 لكن الجانب الحاسم في هذه الدراما هو أن نتيجتها قد تم تحديدها مسبقاً، وحدثت قبل وقوعها. يستفيق الملاك من ذهوله، من الدوار الذي شلّ حركته وأدى إلى هذا

51 على الظروف الطوبلوية Cycle السائدة في التجلي والانتقال إلى دورة الغيبوبة، راجع دراستنا "Rituel Rituel sabeen et exegere ismaelierme du rituel," **EJ 1950, ص 201 . وما بعدها .**

52 راجع القسم 3 أدناه، وللاطلاع على تحليل أكثر تفصيلاً، انظر دراستنا "الوقت الدوري"، PP - 3 7-43 أعلاه، "الدراما في السماء. "

"التخلف عن الأبدية"، والذي يمتصه تدريجياً دورة الأزمنة، فينتزع من نفسه إبليس، "شيطانه". كل أولئك من جماعته الذين رفضوا اتباعه في قيامته يشكلون عبر الدورات نسل إبليس. جميع الذين اتبعوه يواصلون بمساعدته القتال الذي سيدمر في النهاية، بعد دورات لا حصر لها، نسل الظل والنفي. فبعيدًا عن كونه الحاكم الشرير للأنظمة الغنوصية الأخرى، فإن الملاك الذي أعاده "تخلفه" من المرتبة الثالثة إلى المرتبة العاشرة من البليروما يصبح الديميورج الخلاق لعالمنا بدافع الرحمة فقط، فقط من أجل مساعدة أتباعه في معركتهم. وهكذا، في نهاية عملية تحول كوني بطيئة للغاية، انبثق كائن ذو جمال ومكانة رائعة بين الكائنات التي كانت لا تزال في مرحلة ما قبل الوجود.

يظهر هذا الكائن في منطقة من الأرض حيث تتوفر أفضل الظروف المناخية والفلكية، وتحديداً في جزيرة سيلان؛ حيث يظهر في الوقت نفسه مع سبعة وعشرين شخصًا آخرين يشبهونه - ويرتبط العدد الإجمالي البالغ ثمانية وعشرين بعدد محطات القمر.53 لكن هذا الكائن ليس آدم "التاريخي" الذي نعرفه، والذي، مثل العديد من آدم الذين بدأوا الدورات، كان مجرد آدم "جزئي" ومتقطع. هو آدم الأصلي والعالمي (آدم الأول الكلي)، وهو مصطلح يذكرنا بالروح العامة (Anima generalis) ومكافئه اليوناني هو πανάνθρωπος. لأن آدم الأصلي هذا، مثل آدم السماوي، أمير الملائكة، هو وعاء للأرواح؛ وعلى هذا النحو تحديداً أصبح "الإمام الأول"، أي أنه تم استثماره مع الإمام البدئي. منذ البداية لدينا تكرار أساسي، يعكس شكلاً من أشكال الوعي الذي يرغب في تجنب أي إشارة إلى التجسد. لا يمكن تصور الإنسان السماوي، الملاك، على أنه "متجسد" على الأرض: آدم الأول الذي يمثله هو مظهره، شكله المتجلي. تخبرنا نصوصنا أنه كان أول فكرة لملاكه (أول فكره)، وغاية علمه (آخر علمه)، وجوهر فعله: كان المشروع الذي ركز (مَطْرَح) إشعاع

53 من بين هؤلاء الأشخاص السبعة والعشرين ، يضيء**آدم** الأرضي البدائيمثل **الشمس** وسط الأجسام السماوية الأخرى (**يعينه** إخوة الطهارة على أنهالشمس المشرقة، شمس طالعة)، مثل الياقوت الأحمر وسط الأحجار الكريمة الأخرى. كان من بينهم السابق (السلائف)، تمامًا كما أن العقل الأول هو سابق العالم الروحي ؛ كان جوهر الخلق المادي، النهاية الثانية (المصطلح، الحد) ، تمامًا كما أن عالم الإبداء هو النهايات الأولى. كان أول من مستودعات أو مقامات الإمامة، وكان إمام الأئمة، وسلفهم في الطهارة والبراءة؛ انظر إدريس " عماد الدين، زهر المعاني (غير منشور). XI I ،(MS)، ص 72-75-

أنواره؛ وهو أيضًا (حجابه الأعظم)، الذي يتجلى من خلاله. كل مصطلح من هذه المصطلحات مُدروس بعناية: فهي تُظهر كيف أن الإمامية، مع آدم الأول، المستودع الأصلي للإمامة، تُجسد علاقة تجلية، مماثلة لتلك الموجودة في علم المسيح الملائكي، وتستبعد أي فكرة عن اتحاد أقنومي كما هو مطلوب في التجسد.

هنا لا يسعني إلا أن أذكر بإيجاز شديد سمات آدم البدائي هذا الذي تظهر صورته في فجر التاريخ الأسطوري. وكما أن آدم الأبيونيين هو ἀναχωρητός فهو أيضًا محصن ضد كل نجاسة، وكل خطيئة (معصوم، وهو المكافئ الدقيق للمصطلح اليوناني). وسينقل هذا الحق إلى جميع الأئمة من دورة إلى أخرى. بصفته أول مستودع للإمام، فإنه يؤسس على الأرض التسلسل الهرمي للجماعة الباطنية على غرار التسلسل الهرمي السماوي. كانت دورته دورة من الظهور الإلهي، من السعادة التأملية، من الحرية الروحية الكاملة، حيث كان الإنسان، حتى في ملامحه الجسدية، يتمتع بحالة فردوسية. في نهاية هذه الدورة، التي تم تحديدها بخمسين ألف سنة، تم "نقله" مع جميع أتباعه الذين شكلوا معبد النور الخاص به، أي أنه "هاجر" عن طريق موت مبارك إلى منطقة الملاك العاشر الذي أخذ رتبته، بينما ارتفع الملاك العاشر درجة واحدة نحو رتبته الأصلية. وهكذا، فإن آدم الأول، بتدشينه الإمامة، هو أيضاً أول إمام يُنجز العمل الذي سيكون من ذلك الحين فصاعداً عمل كل إمام أخير في دورة، وخاصة القائم الأخير أو الباعث الذي، باتباعه، سيقود جميع أتباعه إلى ملاكهم، بحيث تنجذب الكنيسة الباطنية من دورة إلى أخرى في حركة تصاعدية مستمرة نحو عوالم أعلى من البليروما. 54

وقد تبعت دورة الظهور الإلهي هذه دورة من الغيبة، وهكذا دواليك؛ ويستمر التناوب بوتيرة سريعة وصولاً إلى قيامة القيامة. تصل بعض حسابات علماء اللاهوت الإسماعيليين إلى حد تقييم الدورة الكبرى (كور الأعظم) على أنها ثلاثمائة وستين ألف مرة ثلاثمائة وستين ألف سنة. 66 تمثل كل

54 راجع إدريس. إذا كانت الدورة الأولية التي افتتحت تاريخ الأساطير في عالمنا هي دورة التجلي، فذلك لأن الدراما في كتابه قد انتهت بانتصار الملاك ؛ وبالتالي كانت هذه الدورة حقًا ما يسميه إخوة الطهارة، في طقوسهم ، شمس الصباح، مهرجان ربيع العوالم.

55 يتحدث كتاب "تصورات" الفارسي، المنسوب إلى ناصر الدين الطوسي، في هذه الدورة من بين ثمانية عشر ألف عالم: يستحيل القول إنه كان هناك "زمن لم يكن فيه العالم موجودًا"، تمامًا كما يستحيل القول إن آدمنا كان أول إنسان في العالم الأول،

الحسية للتجلي، مما يمثل انتصاراً جديداً. لكن الانتقال من دورة التجلي إلى دورة الغيبة يمثل سقوطًا هو نتيجة دراما تم تمثيلها في البليروما، ويفتح مرحلة جديدة من الصراع الضروري لاستيعاب عواقبها. من البديهي أن الحالة الوحيدة التي يمكن لعلماء اللاهوت لدينا التحدث عنها بالتفصيل هي دورة الكشف، التي سبقت دورتنا مباشرة، بما في ذلك التقلبات التي حددت الانتقال إلى دورتنا الحالية. وبهذا المعنى فإن الرواية الكتابية للخلق ليست قصة بداية، بل هي في الواقع تتناول حالة من الأمور التي أعقبت كوارث مروعة. إن الدورة التي سبقتهم، والتي عاش خلالها البشر في حالة فردوسية، تتوافق هنا مع الألفية التي سبقت بين الإبيونيين الدراما على جبل حرمون.

يتفق جميع مؤلفينا في إشاراتهم إلى الكوارث التي ألمت بالألفيات الثلاثة الأخيرة من دورة التجلي التي سبقت دورتنا. لقد تم تقليص العلوم الروحية العليا إلى الصمت؛ فتخلى الناس عن حالتهم الملائكية، وانصرفوا عن "دين القيامة" الذي هو دين الأئمة الأطهار. هذه الأخيرة تتوقع ضرورة إعادة تأسيس نظام الأسرار؛ بما أن البشرية أصبحت غير جديرة بكشف الأسرار، فلا بد من وضع قانون ديني جديد (شريعة)، لا يحرر تأويله إلا أولئك الذين يمرون بولادة جديدة. هذا التغيير الجذري هو السقوط الذي يُعرف باسم "الطرد من الجنة". 56من الآن فصاعدًا لن يكون هناك سوى "الجنة المحتملة" التي تشكلها الجماعة الباطنية، الدعوة الإسماعيلية.

وفي هذا السياق ينظر الغنوصيون إلى حلقتين من "التاريخ" ما قبل آدم المسجلتين في القرآن. الآية الأولى (2: 28): "وَإِذَا قَالَ الرَّبُّ لِلْمَلَائِكَةِ

إلا إذا اقتصر معنى كلمة "عالم" على عالم الدورة الحالية، التي هي مجرد فترة في عصور العالم (أدوار العالم، وهي فكرة تُقابل مفهوم العصر عند شيلينغ)؛ فكل تغيير في الفترة (دور) يدل على مجيء عالم. قارن. "روضة التسليم" المعروفة باسم "تصوّرات"، تحقيق وترجمة و. إيفانوف (سلسلة الجمعية الإسماعيلية، أ 4، بومباي وليدن، 1950)، المجلد السادس عشر، الصفحات 48-49 من النص الفارسي.

56 يحلل مؤلفونا بالفعل هذا "الخروج من الجنة" من الناحية الظاهراتية باعتباره تغييراً في الوعي: ففي قلب الحالة الملائكية التي كانوا يعيشون فيها، يقوم البشر بتحريف الإدراك والتأمل المباشر للجواهر التي منحتهم المعرفة الخالصة للغنوص، وتحويلها إلى معرفة بالأشياء المادية متكيفة مع الأشياء المادية ويسعون إلى السيطرة عليها. وقد أدى ذلك إلى ظهور العلوم "العملية" (الحساب، والمساحة، وعلم التنجيم، وما إلى ذلك). يتم تحرير الخصوم (نسل إبليس)، المحتجزين في عالم الأمهات (العناصر) خلال دورة التجلي: إنهم يتكاثرون، يفسدون الكائنات والأشياء. وهكذا يضعف التجلي الإلهي (الظهور) ويتلاشى ؛ إدريس،

الصفحات. 78-79 ؛ قارن. تصورات السادس عشر، الصفحات . 48-49 من النص الفارسي.

إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ

قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ؟" [57]المتكلم في هذه الآية ليس، كما يظن المفسرون حرفيًا، هو الإله الأعلى، "القدير". وفقًا للتأويل الإسماعيلي، هو الإمام الأخير في الدورة قبل إمامنا هو الذي يخاطب "ملائكته"، أي كبار رجاله، أنقى أعضاء معبده النوراني. يجيبهم بحزن عميق، متنبئًا بالسقوط الذي تطمح إليه البشرية: "إني أعلم ما لا تعلمون". كان اسم هذا الإمام حنيد؛ وهو والد آدم الصغير، آدمنا "التاريخي"، الذي كان حينها متوجًا على أرض مهددة بالظلام.

في الحلقة الثانية (15 :35-30)، [58]والمعروفة أيضًا في الأسفار الأبوكريفية المسيحية، يُؤمر "الملائكة" بالسجود للإمام الشاب، الذي سيحوله تتويجه إلى أول نبي (ناطق) في دورتنا. لكن علماء اللاهوت الإسماعيليين لدينا متفقون بالإجماع على أن الأمر كان موجهاً إلى "الملائكة الأرضية"، أي أعضاء الجماعة الباطنية، وليس بالتأكيد إلى الملائكة السماوية في البليروما. وهكذا يتفق كل من الإبيونية والإسماعيلية حتى في حدسهم العميق بشأن علم آدم وعلم الملائكة؛ وكان الشعور الإسماعيلي تجاه التسلسل الهرمي للعوالم سيغضب من إذلال الملاك المتضمن في التفسير الحرفي لكتاب أخنوخ. إننا ندرك مدى خطورة هذا التفسير إذا نظرنا إلى الرضا الطفولي الذي شعر به بعض آباء الكنيسة الذين أعلنوا أن البشرية قد رُفعت فوق الملائكة بصعود المسيح، وذلك لمعاقبتهم على رفضهم عبادة آدم! [59]

وعلاوة على ذلك، لم يرفض ذلك سوى إبليس وأتباعه. إن الفرحة الخبيثة للعلماء المتدينين ستؤدي في النهاية إلى خلط بين علم الملائكة وعلم الشياطين، وهو خلط من الواضح أن أتباعنا الإسماعيليين "محصنون" ضده. إن إبليس هذا هو في الواقع تجلٍّ، في بداية دورتنا، لإبليس الروحي الذي سبق أن قهره آدم الروحي،

57 بيكثال، ص 27 (سورة **30).** 2 :

58 المرجع نفسه، ص. 263.

59 لتفسير هاتين الحلقتين، راجع. إدريس، ص . 79 وما يليها.. تصوّرات X VI، ص . 46-51 من النص الفارسي. تحدث حلقة السجود أمام آدم (إن لم تكن التفاصيل الإسرنيلية، التي تربطها فقط بالملائكة الأرضية) في أبوكريفانا: راجع " pars, " Vita Adae" et Evae, xi fit., في آر إتش تشارلز، الأبوكريفا والأسفار المنحولة من العهد القديم باللغة الإنجليزية (أكسفورد، 1913)، الجزء الثاني، ص 137، وإنجيل برثولماوس الرابع: 52 وما بعدها، في رسالة يعقوب، ص 178.

ملاك ديميورج كوننا وبشريتنا. "في ذلك الوقت" كان يحمل اسم الحارث بن مرة؛ وهذا مكانة تنتمي، مثل آدم نفسه، إلى نهاية دورة الكشف السابقة. في رفضه العاطفي، يدرك نفسه كـ "ملاك أرضي"، متأهل ويؤهل الآخرين على معرفة القيامة؛ إنه يعلم أن طبيعته من النار، بينما طبيعة آدم، المُعيَّن لتعليم البشر شريعة دينية حقيقته مخفية تحت الرموز، هي من الطين. من باب الانتقام، يقدم هذا الاقتراح لآدم: "في الواقع، لقد مُنحت الأسبقية على الملائكة الذين أُمروا بالسجود لك والذين عُينت عليهم كمؤهل لتأهيل أسماء جميع الكائنات". ما زلتَ تفتقر إلى معرفة شيء واحد فقط؛ فلو كنتَ تعرفه، لكنتَ من أولئك الملائكة الأعلى الذين لم يُؤمروا بالسجود، لأنهم فوق طاعتك. " ثم صرخ آدم قائلاً: "ما هذه المعرفة التي أخفاها الله عني، مع أنه كان يعلم أنني أحتاجها ولا أستطيع الاستغناء عنها؟" "وشرح العدو: "إنها معرفة القيامة (علم القيامة) والأمور الأخيرة، ومعرفة كيف تصعد الأشكال الروحية، بعد تجريدها من أغلفة مادية، حرة إلى عالم الأبدية". [60]

ثم حاول إبليس أن يثير شفقة آدم وكرمه: لماذا يحجب عن البشرية دورته الخاصة ما شكل المجد والحالة الملائكية لأولئك الذين سبقوه في الدورة؟ واستسلم آدم الشاب. لقد ارتكب الخطأ، الخطأ الفادح، المتمثل في إفشاء السر الذي ما كان ينبغي الكشف عنه في دورته، وبالتالي تسليم ما يجب أن يكون محفوظاً لـ "أولئك الذين يعرفون" إلى غير المستحقين." لكن مؤلفينا يصرون على أن خطأه لم يكن ثمرة كبرياء عنيد ولا نفيًا ولا تحديًا لأولئك الذين كان يعلم بتفوقهم عليه. استسلم آدم للحنين (اشتياق) إلى تجلي (إظهار) تلك القوى السماوية العليا، حنينًا إلى البعث وإلى الجنة السماوية، [61] كما لو أن جميع البشر يشاركون في هذا الحنين، بينما لا يثير ذكره لدى معظمهم سوى سخرية شيطانية. وهنا أيضًا، تقترب بديهة الإسماعيليين من بديهة المسيحيين الأبيونيين:

60 إدريس، ص . 81-82 ؛ قارن. تصورات السادس عشر، ص 50 من النص الفارسي.

61 إدريس، ص 83. ولهذا السبب، بعد خطيئة آدم، تمثل زوجته حواء المعنى الخفي والمفيد للدين الوضعي (تصوّرات 16، ص 50) تمامًا كما أن حنين الملاك العاشر هو "حواء الأبدية" الخاصة به، "عروس آدم الروحية التي عادت إلى جنته" (إدريس، الفصل .(10

آدم ليس مسؤولًا عن السقوط، أي عن "الطرد من الجنة الأرضية". لقد رأينا ما هي الأسباب الأمامية البعيدة التي استدعت هذا "الطرد". كان خطأ آدم هو أنه من خلال الإفراط في الكرم، توقع، بل يمكننا القول إنه اغتصب - هو مجرد نبي أولي - المهمة المحفوظة للإمام الأخير في دورته، القائم (القائم). وحتى ذلك الحين، وحتى نهاية دورتنا، لا يمكن الكشف عن معرفة القيامة إلا بالرموز ودائماً بما يتناسب مع درجة كرامة وقدرة المتعلم. ولهذا السبب تجاوز آدم "حدوده المناسبة"، حده. 62

وهنا نصادف مصطلحًا مميزًا للغاية للمفردات الإسماعيلية (حد الجمع حدود) ويعبر عن مفهوم معقد للغاية. إن تحليل هذا المصطلح سيقربنا من سر التسلسل الهرمي الإسماعيلي، وهو المبدأ الذي يهيمن على بنية الجماعة الباطنية، ويوسع مجال الرؤية الإلهية مع انتقال العارفين من درجة إلى أخرى. في الوقت نفسه، يفرض قانون التقدم نفسه إيقاع دورات النبوة، ومع كل دورة من هذه الدورات، تعاقب الأئمة الذي يمثل مكملها الضروري، لأن الإمام هو مستودع المعنى الباطني للوحي، أي الغنوص الخلاصي. وهكذا يمكن الكشف لنا عن أساس ومعنى علم الملائكة، ويكشف لنا بدوره عن شكل متحول لـ "علم الملائكة المسيحي".

ج .*التسلسلات الهرمية والدورات :*
علم الملائكة الأساسي للإسماعيلية

في المبدأ الذي استنتج به الإسماعيليون درجات الوجود وكشف الوجود في الكائنات، يمكننا أن نفهم بديهية مزدوجة. من جهة، من يعرف نفسه (النفس، والروح، والذات) يعرف ربه (من عرف نفسه فقد عرف ربه). من هو هذا الرب؟ كل درجة من درجات الجماعة الباطنية، التي يتكرر تطابقها في مختلف مستويات الوجود، في الكون الملائكي وكذلك في الكون الفلكي، تُسمى حدًا - بالمعنى الحرفي حدًا، مصطلحًا، تعريفًا. تتوافق الكلمة مع الكلمة اليونانية ὅρος ، أو بشكل أفضل، يمكن للمرء أن يترجمها حرفيًا بواسطة ὁ ρίζων ، "ما يحد أو يحدد" مجال الرؤية، ومن ثم الأفق. كل درجة من درجات التبادل هي حد (الحدود الدنيا، تلك الخاصة بالعالم الأرضي، تتوافق مع الحدود العليا، تلك الخاصة بالعالم السماوي). غالباً ما يتم ترجمة الكلمة بشكل ملائم

62 إدريس، **ص**.86-85 .

إلى "شخصية مرموقة"، على الرغم من أن هذا المصطلح في الواقع يشير إلى فكرة خارجية عن أصل الكلمة. يحدد الحد لكل درجة أفق وعيه، ونمط المعرفة المتناسب مع نمط الإدراك من قبل العارف. إن مفهوم "حد" يستلزم بالتبعية مفهوم "محدود". "كل حد أدنى هو المحدود، للحد الذي يعلوه مباشرة، والذي هو "أفقه". "الكل "حد" له، فإن معرفة الذات هي معرفة الحد - الحد، الأفق - الذي هو نفسه "المحدود"، الحد الأعلى التالي هو الرب - أي الذات - لحدها الخاص، ذات ما يحدها، ما هو أفقها." لكن في الوقت نفسه، كل حد أعلى هو المحدود، للحد الذي هو أعلى منه. بالنسبة لكل محدود، فإن الوصول إلى معرفة الذات (أي حدها) هو، في الوقت نفسه، الارتقاء نحو معرفة الحد الذي هو رب كل من الحد والمحدود 63

في كل درجة، يرتفع نمط الوعي مع نمط الوجود الجديد. يرتبط كل حد بمحدوده برباط أخوية؛ يجب عليه أن يجذبه معه، ويرفعه إلى رتبته الخاصة، من أجل رفع نفسه إلى حد أعلى، أو رتبة أعلى. إن سماوات الكنيسة الباطنية مصنوعة على صورة السماوات الفلكية، كل منها محاطة بالتي تليها؛ وهنا يكمن سر تلك الحركة الصاعدة الدائمة التي تسحب الكون المقدس بأكمله للمتأهل من القاعدة إلى القمة. بالطبع نحن لا نتحدث عن الإدراك التجريبي. في كل درجة، يحدد الأفق، أو الحد، للبارع مقياس وجوده وإدراكه؛ فمعرفته بنفسه، مثل معرفته بربه، ترتفع من أفق إلى أفق، من ملاك إلى ملاك، أي من تحول إلى تحول. إنه قانون الجوهر الذي يقيس مجال رؤيته الإلهية، وهو نفس القانون الذي تم التعبير عنه في أعمال بطرس من خلال الشهادة: رأيته كما لو كنت أستطيع أسره.

إلى أي حد، قد يُسأل، هل ستستمر هذه الصعودات والتحولات؟ وهنا نصادف بديهية ثانية من مبادئ المعرفة الإسماعيلية:

إن الألوهية العليا غير قابلة للمعرفة، وغير قابلة للوصول، وغير قابلة للوصف، وغير قابلة للتنبؤ - "وهي التي لا يمكن لأجرأ الأفكار أن تصل إليها". " 64ثم يتحول السؤال إلى هذا السؤال الآخر: عند أي حد، عند أي أفق، ترتفع الألوهية من هاوية عدم المعرفة المطلقة؟" أو بعبارة أخرى،

63 المرجع نفسه، الفصل. XI X، ص. 211.
64راجع رودولف ستروثمان، Gnosis-Texte der إسماعيلية (جوتنجن، 1943)، ص. 55 (من تتجاسر نحوه الخواطر.

ما هو الحد الذي يتم عنده تجسيدها، والكشف عنها كشخص، وتجسيدها أبديًا، بحيث تكون هناك علاقة شخصية محددة؟ بمصطلحات الإسماعيلية، هذا الحد، هذا الحد الأصلي تمامًا، هو الظهور الإلهي البدائي، وعلى هذا النحو الظهور الملائكي الأولي. يكمن سرها في كونها طقوسًا أبدية، تحقق في الأبدية توحيد الواحد الأحد (التوحيد) الذي يتم إعادة إنتاجه في شهادة الإيمان الإسلامية، "الشهادة": لا إله إلا الله (= Non Deus nisi Deus). من المخيف ألا تستطيع أي ترجمة إلى لغاتنا أن تعبر عن العلاقة بين المرحلتين المتميزتين اللتين كشفت عنهما الجملة العربية - وهما المرحلتان اللتان بذل فيهما التأمل الإسماعيلي كل جهده في الاختراق، لأنه يدرك فيهما السر الذي يحقق وجود رئيس الملائكة الأول ويتحقق في وجوده كوجود إلهي.

أولاً يأتي النفي المطلق (لا إله): للإله، إن الهاوية الإلهية التي لا يمكن معرفتها لا تترك أي إمكانية لإدراك شخص إلهي وإعطائه صفات. يتبع هذا الاقتراح الكلي السلبي استثناء إيجابي محدد (يُشار إليه بـ إلا = nisi، باستثناء)، أو تأكيد مطلق يتبع من لا مقدمة منطقية. بين الاثنين يمر الخط الرفيع الذي يجب على الغنوصي الحقيقي أن يتبعه دون تردد: بين التعطيل، أو اللاأدرية التي "تطرد" الألوهية من العالم، والتشبيه، التي "تستوعبها" في شكل معين بالفعل. بالنسبة له، فإن العالم المثالي الذي ينبت منه إلى الأبد ثنائية أو اقتران العقل الأول والثاني، Nous و Ψυχὴ' ، يتدلى فوق هذه الهاوية المزدوجة. المرحلة السلبية للتوحيد هي أن الألوهية لا يمكن أن تتخذ شكلاً (أن تتجسد) دون أن تحد من نفسها، أي دون نفي ذاتي. العقل الأول، باعتباره تجليًا إلهيًا بدائيًا، يشكل الألوهية نفسها،65 "التحول الإلهي"؛ ولكن أيضًا يحد من ذاته. إنه الحد (الحد الأعلى)، لأنه فيها يصبح الإله نفسه حده الخاص، وحدوده الخاصة، ولا يمكنه أن يعرف نفسه في هذه الحالة الملائكية إلا كنفي ذاتي: إي لا إله (= non Deus). وبهذا النفي، يرفض الملاك، وهو يعبد سره الخاص، في الوقت نفسه لنفسه تلك

65 على فكرة أن الذات الإلهية تتكون من المعرفة التي يمتلكها العقل الأول عن المصدر (المهدي) وأن هذه المعرفة، التي هي تجليها، هي سلبية (نفي يستبعد من المبدِّع الذات واللا ذات)، انظر أيضًا أبو يعقوب السجستاني، كتاب الينبوع، الينبوع الثاني (غير منشور). MS): "على الذات الخالصة للأصل" (في هُوِيَّةِ المُبدِع المَحض). وبالتالي لا يوجد إله (الله) يمكن البحث عنه وراء السبق، وهو رئيس الملائكة ذو أعلى مرتبة (الملاك المقرب).

الألوهية التي هو حدها. لكن النفي يتبعه مباشرة تأكيد يُبرئ نفسه أزليًا من هذا النفي: nisi Deus (ومع ذلك... هذا الإله). والآن هذا التأكيد، الذي يرتفع كالتحدي، هو دعوة إلى الوجود للذكاء الثاني، الروح الكونية؛ وجود هذه الروح يختتم طقوس التوحيد البدئي، ويشهد على ألوهية الروح التي تسبقها (سابق)، والتي هي حدها، وأفقها، والأفق الذي ترتفع إليه الألوهية الشخصية. وهكذا تُرى "الأصول" من حيث الظواهرية للوعي الملائكي؛ وتتخذ هذه الظواهرية شكل طقوس يتم من خلالها تحقيق الظهور الإلهي إلى الأبد. والنتيجة هي أن جميع التأكيدات المتعلقة بالألوهية الشخصية (الله في القرآن) تُؤخذ في المعرفة الإسماعيلية على أنها تشير إلى رئيس الملائكة الأقدس (الملاك المقدس) الذي هو هذا الظهور الإلهي، أي أن الله هو الذي يُحدد؛ وإليه وحده يمكن أن تُنسب "الإلهية" كصفة.[66]

ستتكرر هذه العلاقة الثنائية التي تشكلها العقلين الأولى والتي تظهر في المرحلتين من الشهادة من درجة إلى درجة من التسلسل الهرمي الباطني. يُطلق على العقل والروح اسم سابق وتالي (السابق واللاحق)؛ وكل حد سيكون سابقاً لمحدوده، وهو تاليه. في تتابع هذه الثنائيات يتم التعبير عن نوع من التوحيد التعاقبي الذي يتم فيه تعريف "كل حالة" (καθ' ἕ να) بواسطة كل أفق، أو حد (هنا لدينا نوع من الدافع المتعالي لـ unicuique secundum quod dignus est). ثم ينبغي النظر في معنى ونطاق الدراما التي تم افتتاحها في البليروما من خلال مسؤولية الملاك الثالث، آدم الروحي (آدم روحاني)، في ضوء تفكك التوحيد، الناجم عن ذهوله، وتأخره في السلبية على مستوى كيانه. وعلى النقيض من ذلك، يصر مؤلفونا على

66 انظر ستروثمان، IX، i، ص 80 من النص (لا يقع [اسم] الإلهية إلا على المبدِّع الأول؛ انظر المرجع نفسه، ص 80، الأسطر 12-13، الاشتقاق الغريب الذي يستمد اسم الله (رحمه) من الجذر wlh، مما ينقل فكرة الإصابة بالذهول أو الحزن، بحزن مخيف (مثل مسافر في الصحراء أو طفل منفصل عن أمه). لا شك أن هناك إحساسًا مثيرًا للشفقة خاصًا بالسر الإلهي، وهي فكرة أن الذات الإلهية تتجسد في السلبية، في ذهول (أو حزن) رئيس الملائكة الأول، الذي يدرك عجزه عن بلوغ ذات الألوهية التي يصبحها من خلال إعادة نفسه. انظر إلى المقطع الذي يتحدث فيه ابن حزم (الفصل، القاهرة، 1، ص 35)، مسجلاً عقيدة المجوس، عن دوار الحزن في العزلة (استوحش) التي تغزو الألوهية، زرفان أو أهورامزدا، أو بمصطلحات إسماعيلية، الملاك الثالث الذي أصبح العاشر (انظر "الزمن الدوري"، ص 39-40)، وهو حزن "يجسد" العالم المادي غير النوراني.

الكلمات المنسوبة إلى النبي: "من نطق بالشهادة بصدقها ونقائها فقد دخل الجنة".67 67

وبهذا المعنى، على سبيل المثال، يسمي أبو يعقوب السجستاني الشهادة مفتاح الجنة. 68 ويعتقد أن الكلمات الأربع التي تشكلها ترمز إلى المبدأين، أو المصدرين (الأصل)، للحدود الملائكية للعالم العلوي (المشار إليها باسم سابق وتالي، كالاموس واللوح، الشمس والقمر) والحدين، أو "الحدود"، وهما المقابلات الأرضية لمبدأ حدود الكون - النبي والإمام (الناطق والأساس). العقل الأول هو مفتاح كل الوجود الروحي والمادي؛ العقل الثاني، أو الروح، هو مفتاح تكوين و"سيمفونية" الكائنات. إن النبي (الناطق) هو مفتاح الأقوال التي تعبر عن كمال العقل وتركيبات النفس. إن أساسه في التأويل (الذي يعني لغوياً التفسير الذي "يؤدي إلى العودة" إلى الأصل) هو "الوصي الروحي" أو "الوريث الروحي"، وهو مفتاح "الذي يعود إليه" (رنا على إليه) لمعاني هذه الأقوال والأشياء التي انبثقت من العقل. وعلاوة على ذلك، فإن شعوراً مسكونياً يبدو مناسباً تماماً في مجال باطني يدفعه إلى الإعلان بأن فروع الصليب المسيحي الأربعة لها نفس المعنى والدلالة الرمزية التي تحملها المصطلحات الأربعة المكونة للشهادة.

من ناحية أخرى، هل يبقى كل أولئك الذين يتمسكون بالفهم الظاهري والحرفي - أي كل أولئك الذين يرفضون المعرفة الإسماعيلية وعلم الإمامة الخاص بها - في المرحلة السلبية من التوحيد؟ "

إن التوحيد البسيط الذي يؤكد صفات الإله المحدد، معترفاً بها كصفات صحيحة للألوهية العليا، هو في الواقع، سواء كان ذلك بوعي أو بغير وعي، هو شكل من أشكال التوحيد المقنع، وذلك بسبب الخوف أو الجهل بعلم الملائكة. كل هذه الأسماء الإلهية 71 لا تشير إلى المبدأ "الأصلي"

67 إدريس، الفصل. الرابع عشر، الصفحة 109.

68 للاطلاع على جميع هذه الاعتبارات المتعلقة بالشهادة والتحليل الوارد هنا، انظر على وجه الخصوص أبو يعقوب السجستاني، كتاب الينابيع الحية، ينبع 30-32؛ انظر أيضًا الفصل 54 الرائع من ناصر خسرو في كيروان الاخوان، محرر. ي. الخشاب (القاهرة، 1940)، ص 137-39، على القداس الكوني لرئيس الملائكة الأول.

69 السجستاني ينبع كله 32-: في اتفاق السالب و الشهادات (في مجمع الصليب والشهادات}

70 إدريس، ص 109.

71 المرجع نفسه. إن أنبياء دورتنا الذين سبقوا عهد محمد قد أطلقوا على الله أسماءً إلهية حجبته تباعاً خلف حجبها. ومن المؤكد أن الله موجودٌ حيثما وُجدت أسماؤه: فبقدر ما توجد الحكمة، فهو الحكيم؛ وبقدر ما توجد القدرة، فهو القدير. ومع ذلك، فإن الأسماء الإلهية لا تشير إلى المبدأ،

(المبدع)، وهو أمر غير قابل للمعرفة، ولكن إلى الحدود - أي "الآفاق" التي ترتفع إليها التجليات الإلهية. الأول (السابق) هو الحجاب الأعلى والاسم الأعلى للألوهية، وهذا الاسم ليس إلا لا إله إلا الله (ولهذا السبب، رمزياً، في معراج النعمة الذي علق عليه ابن سينا، يرى النبي كلمات لا إله إلا الله بأحرف من نار على جبين رئيس الملائكة، على تاج النور الذي يحيط بشعره).72 إذن، من خلال معرفة الحدود الروحية - أي الأقانيم الملائكية التي هي تجليات إلهية - تتم عبادة المعبود الواحد الأحد؛ ومن خلال معرفة نظائرها، أي الحدود الأرضية، تُكتسب معرفة هذه الحدود الروحية. ومن هنا تبرز أهمية علم الملائكة الأساسي الذي يحدد تعاقب هذه الرتب وتوافقها، والتي تجد أقرب نظير مسيحي لها في أعمال ديونيسيوس الأريوباغي، على الرغم من أنه لا يمكن القول إن ديونيسيوس قد أوصل التوازي بين التسلسلات الهرمية السماوية والأرضية إلى حد ما وصل إليه، على سبيل المثال، حميد الدين الكرماني (القرن الحادي عشر). 73

كما هو الحال في مذهب ابن سينا، هناك في المجمل عشرة حدود عليا، أي عقول ملائكية عليا؛ ينبع وجودها من أول واحد بينهم، كل منها هو السبب المباشر للذي يليه (كما يشعل المصباح مصباحًا آخر)74ينقسم هذا العقد إلى مجموعتين متميزتين، الثلاثة والسبعة، ثلاثية وسباعية. تؤدي الثنائية البدائية إلى العقل الثالث، الملاك الروحي آدم، بطل الدراما في السماء. بينما يعيق دوار الذهول إنجاز توحيده، تظهر سبعة كروبيم تُعرف باسم الكلمات

أي "المبدع"، بل تشير إلى الأقانيم الملائكية الكبرى التي تمثل "آفاق" الملأ الأعلى — أي "الحدود"، أو المراتب، التي ترتقي إليها التجليات الإلهية (انظر: صدور الأسماء الإلهية كأقانيم في سفر أخنوخ الثالث، أو كتاب أخنوخ العبري، تحرير وترجمة هوغو أوديبرغ (كامبريدج، 1928)، الجزء الثاني، ص 123 وما بعدها، ص 160 وما بعدها).

72 انظر ابن سينا، ص 172.

73 يتألف كل ذكاء من عدد كبير من الملائكة السماوية التي تشكل بليروما خاصة به؛ ويتوافق الهيكل مع التسلسل الهرمي للعقول الكروبية العشرة التي تهيمن على نظام ابن سينا (انظر رسالة الملائكة (رسالة الملائكة) المرجع نفسه،
ص 62 عند دراسة التوازي، ينبغي للمرء بالتالي أن يتذكر أن كل ما يتعلق بـ "بليروما ابن سينا" قد تم جعله يتوافق مع التسلسلات الهرمية الديونيوسية (المرجع نفسه، الصفحات 112-13). ومع ذلك، تظل السمة المميزة لعلم الملائكة الإسماعيلي هي التوازي بين التسلسلات الهرمية السماوية والأرضية، والتي تم التحقق منها نقطة
بنقطة؛ هذه التطابقات تؤصل وتعبر عما يمكننا، على غرار علم الملائكة المسيحي ، أن نسميه الأنثروبولوجيا الإنجليزية ، وذلك لقرب الصلة (هنا كما في علم المسيح) بين فكرة المرء عن الملاك وفكرة المرء عن الإنسان.

74 انظر إدريس، التاسع عشر، ص 21 وما يليها، والذي يقتبس بالتفصيل كتاب راحة العقل من حمد الدين كرماني (المقطع المقابل للصفحات). 1348 . في طبعة ك. حسين).

الإلهية السبعة. 75 تشير هذه الكروبيم السبعة إلى المسافة المثالية التي يجب على الملاك، الإنسان السماوي، الذي أصبح بسبب "أزليته المتأخرة" العاشر في البليروما، أن يستعيدها من أجل أتباعه وبمساعدتهم - أي بمساعدة أرواح الملائكة - اليوم أولئك من بين البشر الذين يتبعونه في تحوله المجيد ضد إبليس. لكنها تشير أيضاً إلى درجات العون الأعلى (تأييد) الذي يساعده على تحقيق هذا النصر. وكما تلقى آدم الروحي، ملاك البشرية، العون والرحمة من سباعيهم، فإن هذا السباعي سيتحكم في إيقاع دورات النبوة وعلم الإمامة. إن نفس الإيقاع المكون من ثلاثة وسبعة يحدد "عموديًا" بنية الجماعة الباطنية - أي تنظيم الدرجات التي يتم فيها تشكيل الرفاق في نفس المعركة، وأعضاء نفس الفروسية الروحية {javanmardi} - كما يحدد أيضًا في الوقت المناسب ترتيب تعاقب دورات الخلاص.

يُلخص حميد الدين كرماني على النحو التالي العلاقات التي تحددها تكرار نفس القانون الإيقاعي: 76

1. تتضمن الدرجة الأولى من الدرجات الثلاث العليا الرسالة النبوية (الرسالة). يدشن الرسول فترة دينية جديدة؛ فهو ناطق الشريعة الجديدة التي يتلقاها من ملك سماوي على أنها تنزيل، أي "وحي"، تمليه من نص منزوع؛ وهو ينطق حرف هذا النص في شكل ظاهري كدين وضعي. إن مهمته هي وضع قواعد الطقوس العملية الفعالة - ينبغي أن نقول "دين الأعمال" {العبادات العملية} - والتي بفضلها تنفتح النفوس على ولادتها الأولى كنفوس وتتلقى كمالها الأول. وكما أن العقل الأول يحكم السماء العليا (فلك الأفلاك) التي ينشأ منها فكره، فإن الناطق يترأس السماء العليا التي تشمل جميع السماوات الأخرى أو "الآفاق" (الحدود) للكون الديني الباطني (العالم المقدس، عام الدين).
2. الخليفة الروحي للنبي، الوصي أو "Diadochos" ((διάδοχος)، ويسمى أيضًا أساس، "الأساس"، أي أساس الإمامة. إن وظيفته الصحيحة كمستودع للسر الروحي للدين الوضعي هي التفسير الباطني الذي "يعيد" الظاهر إلى معناه الداخلي الخفي. تتمثل مهمته في تأسيس الطائفة الروحية الباطنية (عبادات باطنة علمية) التي تُصاغ فيها الأرواح على صورة الأشكال الأزلية؛ بالنسبة للبارعين،

75 ستروثمان، الفصل الثالث عشر، الجزء الأول.

76 راجع إدريس، ص. **211وما بعده**، وكرماني، ص. 134 وما يليها ؛ راجع الجدول التلخيصي أدناه.

هذه هي الولادة الثانية، أو الروحية. رتبته تعادل رتبة العقل الثاني، الذي يحكم سماء النجوم الثابتة.

3. ثم يأتي الإمام (الأساس هو في الواقع الإمام الأول، ولكن باعتباره "أساسًا" فإنه يظل متميزًا عن السلسلة) 77 ويتولى السلطة على المجتمع، بشكل أساسي بالمعنى الباطني والروحي - وفي الواقع، في حالات استثنائية، بالمعنى الظاهري والزمني. وفي سياق الدورة، يجب عليه أن يحافظ على التوازن والصلة التي لا غنى عنها بين الظاهر والباطن، والتحويل الضروري للحقائق الحرفية إلى رموز، وهو ما يشترط الولادة الروحية للبارعين. رتبته مماثلة لرتبة العقل الثالث، وهنا يكمن سر الإمامية: الإمام هو الإنسان الكامل، الصورة الإلهية (المظهر) للملاك السماوي أنثروبوس. وكما أن الملاك الثالث، بعد أن أصبح العاشر بسبب "تأخره"، يجب عليه كمخلص أن يقود بليروما الخاصة به إلى رتبتها الأصلية، كذلك الإمام الأخير، القائم الذي يتجسد فيه خط الأئمة بأكمله، يقود معبد النور الخاص بهم إلى عالم الملاك، الذي هو Diadochos (خليفة) له.

تُوضع الأشكال الثلاثة لهذه الثالوثية أحيانًا في مقابل التسميات الأوفانية لإسرافيل وميخائيل وجبريل،

[78]مما وهذا يتناقض مع المذهب الشيعي الاثنا عشري حيث يُعتبر علي بن أبي طالب، مؤسس الإمامة، الإمام الأول، مما يسبب تناقضًا في جميع أنحاء السلسلة (على سبيل المثال، الإمام السادس، جعفر الصادق، المهم جدًا للمذهب الشيعي الاثنا عشري، سيظهر هنا على أنه الإمام الخامس؛ انظر أيضًا الحاشية 85 أدناه). وبالتالي فإن اعتبار "أساس" السلسلة كوحدة منفصلة عن الكل ومضافة إلى أجزائها المكونة يمثل طريقة حساب إيرانية على وجه التحديد ولكنها معروفة جيدًا في أماكن أخرى (انظر إلى الأبراج الستة التي تعد أهورامزدا سابعها!). على سبيل التشبيه، كما رأينا أعلاه، يقول الملاك جبريل لشخصيات الرداء: أنا سادسكم.

77يكمن التشابه بين الوظائف السماوية للعقول الثلاثة الأولى والوظائف المقدسة لأعلى ثلاث درجات في الكون الديني في حقيقة أنه في كلتا الحالتين، تنتج الوظيفة الأولى الأشكال النموذجية الأصلية، وتخلق الثانية الأشكال الملموسة، وتقوم الثالثة بتركيبها وترتيبها؛ كل منها يؤدي إلى السماء التي يحكمها، سماء الكون المادي أو "سماء" الكون الديني التأسيسي. "هو الخالق، المشكل من العدم، المصمم." "له الأسماء الحسنى" (59: 24؛ بيكثال ، ص 577). بينما يربط التفسير الحرفي الساذج هذه الآية القرآنية بالإله الأعلى (وبذلك يرتكب خطأ التشبيه)، يتأمل علماء اللاهوت لدينا فيها على أنها توضح وظائف وامتيازات الثالوث الملائكي الأعلى، وتشير "الأسماء الحسنى" إلى هذه العقول (انظر كرماني، ص 136). يقابلهم على الأرض الآلهة الثلاثة العليا؛ الآن في ترتيب الأولوية بينهم ستكون هناك اختلافات تمثلها المناقشات الغامضة بشكل رمزي بالأحرف 'عين، سين، ميم (والتي يعتمد عليها المفهوم الكامل ومصير الإمامة). "انظر القسم 5 أدناه) . هذه الثلاثية نفسها هي التي تُقابل في ناصر خسرو (ولكن ضمن نظام خماسي وليس عشري) التسميات الإلهية لإسرافيل وميخائيل وجبريل؛ انظر دراستنا التمهيدية، الصفحات 91 وما بعدها

يؤكد بشكل أكبر التوازي بين الإمام وجبريل المسيح الروح القدس - وتتبعها الدرجات السبع التي تعتبر بمثابة تشابه مع الكروبيم السبعة التي تقع بين المرتبة الثالثة والعاشرة من الملائكة، تمامًا كما أن الحدود الأرضية تقع بين الإمام الذي تنبعث منه صفاتها الروحية والقائم الذي تمهد الطريق لانتقاله.

4. الباب أو "عتبة" الإمام. تنبع الأهمية القصوى لدوره من السمات التي تكشف فيها علم الإمامة عن تقاربها مع علم المسيح الملائكي، لا سيما في الإسماعيلية المتأخرة التي أصبحت مرة أخرى ديناً شخصياً للخلاص الصوفي؛ هنا، يتم استيعابها إلى الدرجة التالية، درجة الحجة أو "البرهان"، فتصبح الشكل المتجلي للإمام، علامة على عدم ظهوره. هذه المرتبة البارزة للوسيط، التي يقوم عليها التعبير عن المرئي باللامرئي، تتجلى في وظيفته كفصل الخطاب، وهو مصطلح تقني يشير في قواعد اللغة العربية إلى لحظة "الدخول في المادة"، التي يتم التعبير عنها وفقًا للمقدمة.

5. الحجة أو "برهان" الإمام، الذي تقع على عاتقه مسؤولية عظيمة. نعرف مبدأ الميزان، وهو مبدأ أساسي في خيمياء جابر بن حيان، من حيث أنه يسمح بالتطبيق الشامل لقانون التوافق.79 ويجب على الحجة أن تتأكد من الاستخدام الصحيح له، أي أن تتأكد من أن عمليات التأويل ("كشف الخفي، وإخفاء الظاهر") تتوافق مع التوازن، وتوافق الكائنات (موزانات الخلق)؛ وبهذا المعنى يجب عليه أن يفصل (حكم) بين الحق والباطل.

6. تشكل الدرجتان السابقتان (4 و 5) مرحلة انتقالية أو وساطة بين الثلاثي العلوي (3-1) ومجموعة الرتب الخمس الأخيرة (10-6) التي يرأسها الداعي البلاغ (الداعي: حرفيًا، "الذي يدعو، يدعو"؛ والداعي هو المصطلح الذي يشير إلى الجماعة الإسماعيلية، ويعني حرفيًا "الدعوة، الدعوة"). تقع على عاتق الداعي البلاغ بشكل أساسي مهمة الوعظ (سنرى أدناه في القسم 6 أن هذا لا يتكون من خطب في الأماكن العامة)؛ وقد تم تكليف ناصر خسرو الكبير بهذه الوظيفة لخراسان. يجب عليه أن يزود العارف الذي تم قبوله في التأهيل وتلقى تعليم الحدود الأولى بكل البراهين والحجج المتعلقة بالحدود العليا (أي أسرار علم الملائكة) والمعاد، علم الآخرة الفردي، أي التطور بعد الموت للكائن البشري.

78 انظر دراستنا في "Le Livre du Glécrieux" ص 758.

7. يأتي بعده اثنان من "الشخصيات البارزة" الذين يحملون نفس اللقب ولكن مع تعديله بصفة. أولهما الداعي المطلق، الذي يتمتع بتفويض كامل "غير مقيد". ويتجلى مستوى المعرفة التأهيلية المقابلة لهذه الدرجة في مهمته: التأهيل في الحدود العليا، أي في علم الملائكة؛ والتأهيل في التفسير الباطني، أي في التفسير الباطني؛ والتأهيل في العبادة الروحية (عبادة العلم).

8. يليه الداعي المحسور، أو الداعي ذو السلطة المحدودة أو "المقيدة". عليه أن يُدخل المتأهل في الحدود الدنيا، أي في أسرار التسلسل الهرمي للطائفة.

9. المداحون أكبر، حرفياً "المعلم الأعلى"؛ هو الذي يعيد تلقي قسم المبتدئ ويبرم معه عهد التأهيل.

10. وأخيراً، مداحون مشهور، حرفياً، "السيد المحدود" ذو التفويض "المقيد". تتمثل وظيفته في جذب النفوس القادرة

10

على "الاستجابة للنداء" (المستجيب) للكنيسة الباطنية. على الرغم من تقييد وظيفته، إلا أنها حساسة للغاية؛ فهي تتمثل في إثارة قطيعة 80

مع التوافق الاجتماعي والديني، وطرح أسئلة مزعجة، ومراقبة تأثيرها على الفرد المختار، وما إلى ذلك. 81

تُلخّص أوجه التشابه بين التسلسلات الهرمية الأرضية والسماوية في الجدول التالي: 82

79 قارن. ستروثمان ، ص 57 من النص العربي، حيث ترتبط كلمة mukasarat بـ al-lksir (الإكسير).

80 كما أن العقل العاشر يمثل الحد الأدنى لعالم الملائكة، الذي يبدأ تحته عالم الطبيعة والتغيير، وكما لا ينبثق منه أي ذكاء آخر كما تنبثق من تلك التي تعلوه في التسلسل الهرمي، ووظيفته إرسال الطاقات إلى الكون التي ينتج عنها الولادات الجسدية، فكذلك لا تنبثق من الدرجة الأخيرة في التسلسل الهرمي الباطني أي درجة أدنى؛ فما دونها ليس إلا العالم الدنيوي الذي يتكون من الجاهلين والمؤمنين الحرفيين. ومثل الملاك العاشر، يجب على الحد العاشر أن يرعى الولادات الروحية التي قد تزهر في هذا العالم (أولئك الذين يستجيبون للنداء، المستجيب) من خلال جذب الأرواح إلى معبد العبادة الروحية (بيت العبادة) (انظر إديس، ص 216، وكرماني، ص 137-39). يتوافق الملاك العاشر مع العقل الفعال لابن سينا، والذي تم تحديده، كما قلنا، مع رئيس الملائكة جبريل باعتباره الروح القدس. وهنا يتولى الإنسان السماوي، آدم الروحي (بالنسبة للإشرقيون، ملاك البشرية)، دور المخلص، المماثل لجبريل كريستوس. لا يظهر هذا التشابه على هذا النحو في البنية الرأسية للتسلسلات الهرمية.

يجب أن نضع في الاعتبار أن الملاك العاشر نشأ في المرتبة الثالثة ويجب أن يستعيد هذه المرتبة. وهذا هو بالضبط ما يخلق التشابه بينه وبين الإمام؛ فالدراما التي تُعرض في السماء بين المرتبة الثالثة والعاشرة (النزول وإعادة الصعود) يصبح واضحًا من خلال التماثل في العلاقة بين الإمام والقائم، أي في المخطط الدوري لفترة النبوة؛ انظر المخطط أدناه.

81 **أنظر لدريس، الفصل .** التاسع عشر، **ص. 215،** وكرماني، **ص.138 .**

العالم تحت القمري	**وظيفتهم**	.10العقل العاشر	**الحدود أو درجات العالم الملائكي**
	السموات العلى فلك الأفلاك		1. العقل الأول
	سماء النجوم الثابتة		2- العقل الثاني
	سماء زحل		**3·العقل الثالث**
	سماء المشتري		**4·**العقل **الرابع**
	سماء المريخ		**5·العقل الخامس**
	سماء الشمس		**6.**العقل **السادس**
	سماء الزهرة		**7·العقل السابع**
	سماء عطارد		**8.العقل الثامن**
	سماء القمر		**9·**العقل التاسع

وظيفتهم

الحدود أو درجات العالم الأرضي

10. مداحون مشهور

تنزيل .بيان حرفي أو ظاهري)ظاهر (للدين الوضعي

(الشريعة).

1. ناطق

تأويل تفسير المعنى الباطني)الباطن (الطائفة الروحية .

التمكين الشخصي

على المجتمع :

2.اساس

ظاهر-باطن

فصل الخطاب حكم (سلطة القرار؛ انظر. الميزان

3. إمام

مبدأ التوازن في

4·باب

التأويل)

5. الحجة

الوعظ.

لتأهيل

في المعاد .

6.داعي البلاغ

التأهيل في الحدود السماوية و

6.الداعي

الطائفة الباطنية .

المطلق

التأهيل في الحدود الأرضية والطقوس الظاهرية.

8.الداعي المشهور

استلام تعهد العارف الجديد

('العهد والميثاق) .

9·مداحون مطلق

جذب المبتدئين .

يجب إيلاء اهتمام خاص للعلاقات المتجانسة التي تتكرر في كل درجة من درجات هذا الهيكل الرأسي. كما أشرنا بالفعل، فإن كل ثنائي أو زوج من الدرجات داخل التسلسل الهرمي يجسد علاقة مماثلة لتلك الموجودة بين العقل الأول والثاني اللذين يشكلان الثنائي الأصلي. كل "سابق" (سابق) يقف بالنسبة إلى "خلفه" (تالي) بنفس العلاقة التي تربط العقل أو العقل بالروح؛ كل واحد هو سابق لتاليه. ويترتب على ذلك أن كل حد "سابق" هو الإمام لمن يتبعه؛ بعبارة أخرى، هو أفق "رؤيته الظاهرة"، المتناسب تدريجياً مع تحول كيانه ومع نمط المعرفة الجديد الذي يتم تحقيقه في كل حالة؛ كل أفق

يحقق تفرّد العلاقة مع الألوهية، وهي وظيفة علم الملائكة والتي، كما سنرى، يتم تجربتها كعلاقة "واحد لواحد" (انظر القسم 6 أدناه). لقد اكتسبنا بالفعل تلميحًا عن كيفية تحليل مفهوم الإمام، في جميع مراحل التجليات، كرمز للذات بقدر ما تحدد كل درجة من هذه الدرجات العلاقة التي تم التعبير عنها في على قدر ما وسعني إدراكه في أعمال بطرس. يتضخم هذا الإدراك من مرحلة التفرّد إلى أخرى مع صعود الدرجات التي تميز المسيرة الروحية للبارع، دورة قيامته: إن بلوغ كل درجة أعلى، أو "أفق"، يُطلق عليه بالفعل القيامة، "البعث". هذا هو المعنى الباطني الذي تم التأمل فيه في القول المنسوب إلى النبي: "من مات فقد قام بالفعل". " 83

الآن إذا نظرنا إلى هذا القانون الإيقاعي نفسه ليس في البنية الرأسية للتسلسل الهرمي الباطني ولكن كما يعمل في تطور الزمن، فسوف نرى تقسيمًا زمنيًا لا يعرف أيًا من الصعوبات التي يواجهها المؤرخون في محاولاتهم لتحديد التسلسل الزمني للأئمة الأطهار. لكننا هنا تحديداً لا نتعامل مع تاريخ وضعي ولا مع تسلسل زمني للحقائق المادية؛ هنا لا يمكننا إلا أن نتناول إضفاء الطابع الزمني على الزمن، وهو في حد ذاته تجلٍّ إلهي، لأنه ترتيب التعاقب الذي تظهر به الشخصيات المقدسة لرؤى الروح. ستبدأ كل دورة من دورات النبوة بدورها بثلاث شخصيات مماثلة للشخصيات الثلاث الأولى من العقول الملائكية في البليروما؛ ويتبعهم طوال الدورة سبعة أئمة، أو عدة من سبعة أئمة (مماثلة للكروبيم السبعة)، الذين يجدون اكتمالهم - "تلخيصهم" - في ثامن، وهو العاشر بين الشخصيات مجتمعة، وهو القائم، أو المُحيي. 84التمثيل الباطني لدورة الدين الإسلامي الذي أسسه النبي محمد سيؤدي إلى المخطط الموضح في الصفحة .96

يوضح هذا المخطط بوضوح تام التشابه المذكور أعلاه والذي بموجبه يكون الإمام هو المظهر، "الشخص المتجلي" للملاك الثالث. وكما أن هناك سبعة كروبيم بين المرتبة الثالثة التي يجب على الملاك الروحي

82 راجع فكرة هذه التحولات "القيامية" كما حددها ناصر الدين طوسي في "زمننا الدوري"، ص .55-53في إدريس، ص 222، نجد أيضًا مخططًا من اثنتي عشرة درجة ناتجة عن إضافة المؤمن (المؤمن) والمستجيب (المبتدئ، هو "الذي يستجيب للنداء") في أسفل سلم السلم. كلاهما يمثل عالم "الولادات الروحية"؛ مخطط التطابقات المشار إليه أعلاه لا يتأثر بهذا التعديل.

83 راجع إدريس، ص 216، وكرماني، ص .137

العقل الأول	العقل الثاني	العقل الثالث	العقل الرابع	العقل الخامس	العقل السادس	العقل السابع	العقل الثامن	العقل التاسع	الع
ناطق	وصي (أساس)	**الأمام الأول** (= الثاني)	**الإمام الثاني** (= الثالث)	**الإمام الثالث** (= الرابع)	**الإمام الرابع** (= الخامس)	**الإمام الخامس** (= السادس)	**الإمام** السادس (= السابع)	**الإمام السابع** (= الثامن)	الق
محمد .	**علي ابن ابي** طالب	الحسن	الحسين	**علي** زين **العابدين** '	محمد . **الباقر**	جعفر الصادق	إسماعيل	محمد **بن إسماعيل** ! ...	1

آدم أن يعود إليها والمرتبة العاشرة التي نزل إليها، فكذلك تقيس مجموعة من سبعة أئمة تطور الدورة من المرتبة الثالثة، وهي مرتبة الإمام الأول، إلى المرتبة العاشرة، وهي مرتبة القائم، الإمام المحيي الذي يختتم الدورة. من مصطلح إلى آخر، دون خلط بين الأشخاص، تمتد وحدة التجلي الإلهي الذي سيكون اكتماله هو الكشف الكامل عن التأويل، أي قيامة الأرواح التي سيقودها الإمام الأخير منتصراً إلى بليروما الملاك، الذي سيصبح بدوره خليفة له حتى يتمكن الملاك من رفع نفسه درجة أخرى نحو رتبته الأصلية. في هذا الترقب تتجلى رؤى علم الإمام. 86

هذا هو المخطط (أ) لإحدى دورات النبوءة. إن مجموع الدورات التي تشكل دورتنا الحالية من الغيبة (دور الستر) له إيقاع سباعي مرة أخرى. هناك سبع دورات متتالية، بدأ كل منها نبي: آدم (آدم الجزئي)، الذي كان إمامه الوصي شيث؛ نوح، الذي كان إمامه سام؛ إبراهيم، الذي كان إمامه إسماعيل؛ موسى، الذي كان إمامه هارون؛ عيسى، الذي كان إمامه شمع الصفا، والذي نقرأ تحته اسم شمعون بار كيفا، ولكن الإسماعيليين، مسترشدين

84 بحسب حساب الشيعة الاثني عشر، فإن الإمام الحسن بن علي هو في الواقع الإمام الثاني؛ أما الاختلاف الذي يحدث من خلال السبعة (أو الثمانية) عندما يتم حساب الإمام الأول كأساس (أساس) بشكل منفصل، انظر الحاشية 77 أعلاه.

بالتقاليد الغنوصية التي وصلت إليهم، يقرؤون تحته أسماء أخرى، من بينها نذكر على وجه الخصوص مريم المجدلية. 80

محمد، الذي كان إمامه وصي هو علي بن أبي طالب. في كل دورة من هذه الدورات، يقودنا التقارب بين الأديان لدى مؤلفينا إلى تضمين واحدة من الجماعات الدينية الكبرى للبشرية بشكل غير مباشر (على التوالي، الصابئيون، والبراهمة، والزرادشتيون، واليهود، والمسيحيون، والمسلمون). تمثل هذه الفترات الستّ أيام الخلق الستة للكون الديني أو الهيروكوزموس. [87]أما اليوم السابع، فسيكون يوم القائم، الإمام الأخير (الذي يحتل المرتبة العاشرة في الدورة المذكورة أعلاه). وكما تُختتم كل دورة جزئية، عندما يستنفد دين ما إمكانياته الروحية، بيوم القيامة، وهو بعث يُشير إلى الانتقال من وحي إلى آخر، كذلك ستُختتم مجمل الدورات بالقيامة العظمى: سيكون هذا اكتمال عالم، وفجر دورة التجلي الإلهي (دور الكشف) الذي سيخلفنا. [88]

هنا يتبادر إلى الذهن ملاحظتان: إن ظهور القائم، الإمام الذي سيكون له القدرة على نسخ الشريعة، هو اعتقاد مشترك بين جميع الشيعة (الاثنا عشرية والإسماعيلية). يمثل هذا الأمر بالنسبة للإسلام السني الأرثوذكسي

85 " شمعون الصفا المعرب عنه بمريم المجدلانية "، إدريس، ص 30". 100. يصبح هذا التحويل مفهوماً إذا أخذنا في الاعتبار الدور البارز الذي لعبته مريم المجدلية في بعض النصوص الغنوصية المبكرة، مثل كتاب بيستيس صوفيا. وهناك بعض الاختلافات (كلامِ پير، ص 67 من النص): يُطلق على إمام عصر آدم أيضاً اسم مالك شوليم، أي شيث؛ ويُطلق على إمام عصر نوح اسم مالك يزداق؛ ويُطلق على إمام عصر إبراهيم اسم مالك السلام (وهو اسم آخر لإسماعيل؛ المرجع نفسه، ص 49)، إلخ. لكل ناطق مقامه (موقظ) وهو آخر إمام فترة التجلي الإلهي التي تختتم الدورة الدينية التي تسبق دورته. لقد تم "إيقاظ" آدمنا، كما رأينا، وتتويجه من قبل والده، الإمام الحنيد، آخر أئمة دورة التجلي الإلهي التي سبقت دورة الغيبة الحالية. كان نوح مقيم. لاميك، حفيد إدريس أو إخنوخ، الذي يربطه مؤلفونا تقليديًا بهرمس؛ صالح كان مقيم إبراهيم؛ عدنان كان مقيم موسى؛ خزيمة كان مقيم عيسى. هنا نجد مفتاح التفسير الباطني للبشارة: مريم، بصفتها روحًا، تتلقى الروح من خزيمة (ستروثمان، الثاني عشر، 12 ، ص 117 من النص). ينبغي تخصيص دراسة خاصة لهذا المفهوم الذي يمنح الشخصيات الأنثوية الكرامة البارزة للحجة التي "تؤهل" النبي المستقبلي: مريم لعيسى، وخديجة لمحمد، وفاطمة لـ علي (انظر أدناه، الحاشية 11 وما بعدها). وأخيرًا، أبو طالب، والد علي، هو مقيم محمد (إدريس، ص216). وهنا مرة أخرى لدينا إشارة بليغة إلى أولوية (أساس) الإمامة على النبوة؛ فهو أبو الوصي، أساس الإمامة ومستودع التأويل الباطني، الذي ينصب النبي مفصح الشريعة.

86 كلامِ پير، الصفحات 64-65 من النص. قارن الفصل الرائع المخصص لهذا الهيكسايميرون بقلم ناصر خسرو، جامع الحكمتين، محرر. هـ. كوربن وم. معين (BI 3a؛ طهران وباريس، 1953)، القسمان 164 وما بعدهما، ودراستنا التمهيدية لهذا الكتاب عن "الحكمتين"، الصفحات 81 وما بعدها

87 إدريس، الفصل. XX، ص. 230.

غضباً، لأنه بطريقة أو بأخرى يسيء إلى العقيدة التي تعتبر محمداً "خاتم الأنبياء". وقد شمل هذا الرفض عددًا كبيرًا من الفلاسفة والمتصوفين.

[89]أما ملاحظتنا الثانية فتتعلق بالمخطط الثلاثي برمته الذي تناولناه. إنّ النظام والإيقاع في التأمل الإسماعيلي دقيقان للغاية، لدرجة أنّه قد يُوفّر نظام إحداثيات، من جهة، لتجليات النبيّ الحقّ الأبيونية "التي تمتدّ عبر القرون" وصولًا إلى مثواه الأخير، ومن جهة أخرى، لسلم التحوّلات الروحية الذي يُعزّز قدرة كلّ مُريد على الرؤية الإلهية، وصولًا إلى القمة التي هي إمام عصره. لكنّ النبيّ الحقّ لم يبلغ بعد مثواه الأخير، كما بلغه في شخص عيسى في المسيحية الأبيونية، وفي شخص محمد في علم الأنبياء الإسلامي. وهذا الاختلاف، وهذا الانفتاح على المخطط نحو المستقبل، هو بالضبط علم الإمامة. هنا، الأئمة السبعة، أو الأئمة السبعة، هم أعمدة بيت الحكمة السبعة. فالراحة الأخيرة ستكون أكثر من مجرد نبي ناطق؛ ستكون إماماً، والإمام صامت:

فهو لا يُعلن شريعة جديدة؛ بل يُحرر بكشف الرموز. [90] لكن الإمام باعتباره مظهرا، أي باعتباره شخصية تجلية، يجسد نمطًا من الحضور مماثلًا لنمط حضور الملاك المسيح في يسوع. وهذا تحديداً ما دفعنا إلى القول بأن تحقيق نبوءات الأبيونيين لا ينبغي البحث عنه في نبوءات الإسلام الأرثوذكسي، بل في علم الإمامة الشيعي.

إن فكرة "الاستعادة" و"الاجتماع في وحدة" تتجسد بالفعل في شخص الإمام الأخير.

ويتجلى ذلك في العديد من الرموز. ويتم التعبير عن ذلك برموز عديدة. يُقال، على سبيل المثال، إن القائم، وهو غاية وهدف جميع الحدود، أو الدرجات أو "الآفاق"، هو الدورة الكبرى (الكور الأعظم) التي يمثل الأئمة فتراتها أو دوراتها الجزئية،

88 هكذا كان حال السهروردي، أستاذ "الفلسفة الشرقية" (الإشراق)، إذا حكمنا من خلال محاكمته في حلب، حيث حُكم عليه بالإعدام في سن 38 (1191) استنادًا إلى مفهوم الإمام الوارد في مقدمة عمله الأساسي حكمة الإشراق.

89 حول "الصامت المطلق" (خاموش مطلق) الذي هو في نفس الوقت "المتحدث المطلق" (غويايي مطلق)، انظر تصوورات XXV، ص 100 من النص (الفارسية خاموش = بالعربية صامت). انظر دراستنا "كتاب المجد": في حين أن المذهب الرسمي للفاطميين يؤكد أولوية الناطق على الصامت، فإن جابر بن حيان، متفقًا مع الاتجاه الكامن وراء الإسماعيلية (التي بلغت ذروتها في الإسماعيلية الإيرانية في ألموت)، يعلن أولوية الصامت على الناطق (ص 57 وما بعدها)؛ وهذا التناقض يدعم أطروحتنا القائلة بأنه، من وجهة النظر الروحية، لا يمكن اعتبار الانتصار السياسي والرسمي للفاطميين إلا تراجعًا. حول الرمز الذي هو كلمة وصمت في آن واحد، انظر المرجع نفسه، الصفحات 69 وما بعدها

تمامًا كما أن كل إمام هو نفسه دورة بالنسبة لحدوده: فكل إمام، أو كل "رفيق" أو عضو في الجماعة التأسيسية، هو نفسه "فترة" من الإمامة؛ بعبارة أخرى، هو نفسه زمنه الخاص، الذي يحدده ويحدده ارتفاع أفق وجوده. 91ويقال أيضاً أن "القائم" هو "التجمع" (المجمع)، وهو جوهر كل الحدود؛ القائم هو "مجمع" جميع الحدود، وجوهرها الباطني؛ فلكل إمام جوهره الباطني، معبده النوراني، وتجتمع جميعها وتندمج في معبد المحيي الجليل. 92 وبهذا المعنى، يُطلق على القائم، بوصفه ختم الإمامة، "النفخة الثانية من نفخة الصور"، إذ كانت النفخة الأولى قد انطلقت من الإمام الأول، أساس الإمامة ومنبعها. 93

وكانت هذه النفخة الأولى هي نفخ الروح في ظاهر الشريعة، ودعوة النفوس إلى الدين بالروح والحق، وهو ما أتاحه التأويل، التفسير الباطني للروح الذي يُعد الإمام مفتاحه. يُعلن الإمام الأخير عن اكتمال الأديان الوضعية: فهو التجسيد الكامل لما أُشير إليه في نص الوحي الذي أنزله الأنبياء، ألا وهو "العودة" إلى المعنى الروحي الخالص. وهو "الولد الكامل"،

الذي كان المشروع الأول لآدم السماوي، ملاك البشرية، كما سيكون التجسيد النهائي لخالقيه الديميورج. 94

90 انظر إدريس ، ظهر، الفصل XIX، ص 223، و XX، ص 226: في كل حقبة يوجد فرد فريد (فرض واحد) تقع عليه الإنسانية، حقيقة الإنسان بالمعنى المطلق (الإنسانية على المطلق). إن أئمة ذرية الوصي هم، كلٌ بدوره، الإنسان المطلق (الجنسان المطلق)، والآدمي بالمعنى الحقيقي (الآدمي المحق). كلما اقترب العارف من الإمام - وليس قرباً مادياً (قربة الجسم) بل قرباً دينياً وعلمياً (قربة دينه وعلمي) - كلما اقترب من حقيقة الإنسان الكاملة؛ انظر القسم 4 أدناه،

حول الإمامة باعتبارها جاهوت، أي ألوهية الإمام، وقارن بين إخوان الطهارة المفهوم الذي يتوج الأنثروبولوجيا التي نعرضها هنا، ألا وهو الإنسان الملاك (الإنسان الملائكي)، في رسائل (القاهرة، 1928)، المجلد 4، ص 280.

91 92 إدريس، ص 226.

92 فيما يتعلق بنَفَسَيْ تَقْدِيمِ الْقِيَامِيَّةِ، انظر إلى تفسير الشيخية (المدرسة الغنوصية للشيعة الاثني عشرية) في كتابنا " Terre celeste et corps de resurrection d'apres quelques traditional iraniennes"، EJ 1953، ص 181 وما بعدها.

93 إدريس، ص 230؛ بطريقة ما، فإن تسمية الولد التام (ستروثمان، ص 154، الأسطر 14 وما بعدها، وص 176، الأسطر 5 وما بعدها) تذكرنا بـ "الشاب" إخنوخ-ميتاترون (في إخنوخ الثالث). هنا، باعتباره آخر الآلهة (آخر الصناع)، تشير هذه الشخصية إلى العلاقة التي تصورتها الإسماعيلية بين الملاك السماوي أنثروبوس والأنثروبوس الأرضي الذي يجد اكتماله في الطفل الكامل، أو القائم. لا يوجد التباس ولا تطابق، بل إعادة اتصال: عند ظهور الطفل الكامل، الملاك، آدم الروحاني، الذي كان في البليروما هو القائم غير القادر بالنسبة للدرجات الأعلى، يصبح القائم فعليًا؛ من خلال هذا "التحول الملائكي"، فإن الطفل الكامل، القائم القيامات، الذي انتقل مرة إلى البليروما مع كامل مجموعة حدوده الصوفية، يخلفه في وصايته على العالم السفلي، بينما يرتفع الملاك، النموذج السماوي

يمثل هذا الإنجاز ما يسميه حميد الدين كرماني أيضًا "الالتقاء" أو "تلاقي الطرفين"، أي الثنائي الملائكي الأصلي والطفل الكامل الذي تُعدّ الدورات السبع - بفضل جهود الملاك آدم- تمهيدًا لمجيئه. وهكذا تُختتم الدورة كاملةً: الملاك آدم السماوي -الذي يعود إليه الإمام الأخير، "طفله الكامل"، ظهوره الأرضي، يقود أتباعه- يرتقي خطوةً أقرب إلى رتبته الأصلية وإلى الثنائي الملائكي الذي نشأ فيه. وكما يقول أحد الدعاة اليمنيين، فإن صرح المعرفة الإسماعيلية بأكمله يقوم على فكرة هذا الالتقاء. 95

ويتجلى ذلك في أكثر الأوصاف الرمزية فخامة للجنة، بأبوابها السبعة، وقلاعها النورانية، وقاعاتها الشاهقة التي لا تعد ولا تحصى، والتي تحتوي كل منها على اثني عشر مجلساً، وحدائقها وجداولها المائية الجارية، وملائكتها وحورياتها. يأخذ التأويل هذه الرموز جميعها في ثلاثة معانٍ:

فمن الناحية الأخروية، تشير إلى اندماج جميع أرواح النور التي بلغت "كمالها الثاني"، أي حالتها الملائكية. 96 الهيكل الجليل هو المدينة السماوية التي يُقال إن الأئمة الأطهار

للبشرية، من رتبته العاشرة إلى الرتبة الأعلى التالية (التاسعة، الثامنة، إلخ)، جاذبًا معه البليروما بأكملها في حركته الصاعدة، ويستدعي أيضًا جميع "ملائكة" البشرية المستقبلية إلى هذا الصعود نحو "زهرة الحد" (انظر المرجع نفسه، الصفحات 26 و113).

94 إن "نفخة الصور الثانية"، والانتصار النهائي للمعرفة الباطنية الذي يتجلى في الواقع، وظهور النفوس المتحررة من قيود التربية التأسيسية، هو اقتران (اتصال) طاقات الحد الأول، (النهايات العلى) وهو ثنائية العقل الأول والثاني (انظر أعلاه، إسرافيل وميخائيل)، مع الحد الثاني، وهو اكتمال الإنسان (القائم، الطفل الكامل)، وهذا الأخير يعتمد على اكتمال الدورات السبع كعمل لأولئك الذين تم تكليفهم ومساعدتهم (مؤيدون) من قبل العقل الثالث (> العاشر) (جبريل، آدم روحاني). هذا الاقتران هو الخلق الجديد والنهائي، الذي يحتوي ويجمع كل الأرواح التي دُعيت إلى الوجود من بداية الايون (الدهر) إلى نهايته، أولئك الذين، بعد بلوغهم المعرفة، قادرون، بانفصالهم عن غلافهم الفاني، على أن يُبعثوا في الجسد الباطني للإمام الأبدي؛ انظر إدريس، ص 230، وكرماني، ص 367. لقد كان سيدنا حاتم بن إبراهيم بن الحسين محقًا في قوله إن كتاب كرماني بأكمله، من أوله إلى آخره، يقوم على هذا الفصل!

95 تتفق أوصاف الجنة على ما يلي: (1) أن جميع الملائكة مجتمعون في معبد نور روح جميع العوالم، وهو العقل الثاني؛ وهذه هي الجنة في الواقع، جنة الملاذ "بجوار سدرة المنتهى ذات الانحناءة القصوى، بالقرب منها جنة المأوى" (53: 15-14؛ بيكثال، ص 548)؛ (2) أن جميع الأرواح التي بلغت كمالها الثاني، أي الحالة الملائكية، تتحد لتشكل معبد نور القائم، المُحيي؛ (3) أن "جنة القوة" تتكون من الدعوة، وهي الجماعة الإسماعيلية، التي يحقق فيها كل مُريد من خلال التأويل ولادته الروحية، أي تحقيق "قدرته الكامنة". انظر إدريس، الفصل XX .1 ، الصفحات 234-236 (مع الإشارة بالتفصيل إلى الداعي اليمني إبراهيم بن حسين الحميدي، المتوفى عام 537 هـ/1162 م). يستحيل علينا هنا الخوض في تفاصيل التأويل الذي يحدد هذا التصور للجنة.

بنوها منذ الأزل "من أرواحهم بأرواحهم"، المدينة السماوية التي سيظهر ضريحها في نهاية الليلة الغامضة، ليلة القدر (ليلة القدر) التي احتُفل بها في ثلاث آيات من القرآن (3-5)، والتي يُوليها الغنوصيون الإسماعيليون اهتمامًا خاصًا - ليلة "خير من ألف شهر"، ليلة "تنزل الملائكة والروح فيها...". تلك الليلة سلامٌ يدوم حتى بزوغ الفجر. ويُقال إن هذه الليلة رمزٌ لـ"مولاتنا فاطمة"، ابنة النبي، وأم سلسلة الأئمة الأطهار، التي وُهبت صفاتٍ تُشبه صفات العذراء مريم، فأنجبت سلسلةً من تجليات الكائنات السماوية "حتى بزوغ الفجر"، أي حتى ظهور الطفل الكامل الذي سيقود البشرية إلى أصلها السماوي. [97]

إن شخصية فاطمة تُشكّل بالفعل أساسًا لفلسفة شيعية كاملة. لكن هنا، يتخذ هذا المفهوم نطاقًا غير متوقع. ليس من المستغرب والمؤثر أن نكتشف كيف تستخدم التأملات الإسماعيلية في ليلة القدر بشكل صريح مفهومًا أساسيًا من مفاهيم المعرفة ما قبل الإسلام، ألا وهو سرّ صليب النور المذكور في المقطع السابق من سفر أعمال يوحنا. وقد سبق أن سمعنا أحد علماء اللاهوت الإسماعيليين، أبو يعقوب السجستاني، يُعلن أن فروع الصليب المسيحي الأربعة تحمل نفس المحتوى الرمزي للكلمات الأربع التي تُكوّن الشهادة الإسلامية.

هذا الكاتب نفسه، وهو يتأمل في هذه الرموز ذاتها، يذكر تقليدًا مقدسًا يتعلق بليلة القدر. 98«في هذه الليلة»، كما تقول الرواية، «ينسكب النور وينتشر على الأرض. أمام هذا النور، تسجد الجدران الحجرية والأشجار وكل الأشياء المادية وتصلي. أعلن يسوع لشعبه أن القائم من بين الأموات سيكون له القدرة على إظهار

96 انظر إدريس ، ظهر، الفصل السادس عشر، ص 127، والفصل. XX، ص. 227 ؛ ستروثمان، الثاني عشر، 7، ص. 114. "نزول الملائكة " في هذه الليلة التي هي فاطمة هي تجلي الأئمة الذين تلدهم، من أولئك الأئمة الذين يتعين عليهم حفظ المعاني الروحية النقية، لتنشيط الرموز التي تلهم الحياة للدين الوضعي (الشريعة) . إن "الروح" هي الإلهام والمعونة السماوية التي تنزل من كل واحد من العقول الملائكية العليا لتنضم إليهم إلى الأئمة الأطهار "حتى مجيء الفجر"، أي مجيء القيامة. وهكذا فإن ليلة القدر، التي يجد فيها البشر في نهايتها خلاصهم وذروتهم، ليست مجرد واحدة من الليالي الأخيرة في شهر رمضان؛ بل هي دورة الغيبة الحالية بأكملها. ومشكاة الأنوار التي تنير هذه الليلة هي فاطمة، الأم العذراء (فاطمة البتول) للأئمة عليهم السلام؛ راجع "طقوس الصابئة" الخاص بنا، ص. 236 وما بعدها.

97 كتاب الينابيع، ينبع 31 :- (في معنى الصليب لدين يسوع).

المعنى الروحي لكل شيء»، حتى في دين لم يكن فيه أي فكرة عن هذا التفسير للروح؛ وبالمثل، يمكن القول إن جميع الحدود مجتمعة في خشب الصليب الخامل. نعم، في ليلة القدر هذه، التي يملك نورها الصوفي القدرة على تحويل كل شيء، يُعطى القائم من بين الأموات، ليُحوّل هذا الخشب الخامل، ليُحوّل الدليل الظاهري للصلب. ثم يصبح علامة عظيمة لمجمل الحدود، رفاق الجماعة الباطنية من دورة إلى دورة وصولاً إلى تمام عصرنا». " 100

تكشف هذه الأسطر عن تأكيد غنوصي واعٍ تمامًا، يشهد على الاستمرارية الاستثنائية للمعرفة الغنوصية. إن اجتماع كل الحدود، الذي يمكن تمييزه في النور المتحول، هو رؤية مشابهة لتلك الواردة في أعمال يوحنا. يحق لنا أن نقول إن رمز الصليب، كما يفهمه الإسماعيليون، هو ولا يمكن أن يكون إلا سر صليب النور للمسيحية الغنوصية، المسيحية التي كشفها الملاك كريستوس ليوحنا في الحوار السري على جبل الزيتون. وإذا تحدثنا هنا عن "جمعة عظيمة تأملية"، فسيكون ذلك غريباً تماماً عن عاداتنا اللاهوتية والفلسفية، تلك العادات التي لا تزال تعمل في فكر هيجل.

هذا جانب من جوانب المعرفة الإسماعيلية لم يلاحظه أحد على الإطلاق حتى الآن، ومن المؤكد أن هناك الكثير مما يمكن تعلمه بشأنه. سنواجه مرة أخرى سر صليب النور هذا في قلب علم المسيح، تحديداً عند النقطة التي سيشرح فيها اتحاد الإلهي والبشري في المسيح، بطريقته الخاصة، المعنى الحقيقي لعلم المسيح الدوسيتي. وهنا تحديداً يكمن مصدر الشعور بأولوية الإمام على النبي، وهي أولوية مقبولة عموماً في المذهب الشيعي الاثنا عشر، وتم التأكيد عليها في المذهب الإسماعيلي الإصلاحي في ألموت. يمكننا بالفعل قياس أهميته من خلال التوافق بين الزوجين الناطق-الإمام والعقل الأول-الروح، واللذان يرمز إليهما أيضًا بالشمس والقمر؛ وبالتالي فإن الإمام يتوافق مع المبدأ الأنثوي؛ ويطلق عليه أيضًا اسم "الأم الروحية" للعارف. 101وهكذا فإن تأكيد

98 هنا، بلا شك، نجد صدى لإنجيل القديس يوحنا (14: 26): "المعزي، وهو الروح القدس... سيعلمكم كل شيء".

1 100 فكما يضيف معلق مجهول في هامش المخطوطة، فإن الحدود التي يكتشفها التأويل ويحددها في هذه الأشجار والجدران الحجرية هي التي تبدأ بالصلاة في هذه الليلة؛ فالجميع مجتمعون ومتحولون في صليب النور. انظر رقم 123 أدناه.

101 قارن. ناصر خسرو، جامع الحكمتين، الجزء 34 1، ص 298-99.

أسبقيته يعكس تحولاً بطيئاً في الوعي وهو جوهر الولادة الروحية للعارف ودورة تحولات روحه.

4.*علم الإمامة والدوسيتية*

إن أي دراسة للأشكال المختلفة التي تتخذها علم المسيح تفترض، كما قلنا، بحثًا في علم الإنسان الذي يسير جنبًا إلى جنب معه. إن أي محاولة لاكتشاف كيف أن علم الإمامة الشيعي بشكل عام، وعلم الإمامة الإسماعيلي بشكل خاص، يعيد إنتاج سمات معينة من علم المسيح الملائكي يجب أن تبدأ بالبحث في العلاقات بين علم الإنسان وعلم الملائكة. إن طبيعة السؤال نفسها تقودنا إلى أن نتفق مع علم الملائكة، ليس على الأهمية الثانوية المنسوبة إليه من خلال مخطط للعالم يكون فيه الملاك في المجمل مجرد نوع من الترف الميتافيزيقي، بل على الأهمية الأساسية المنسوبة إليه في عالم يضطلع فيه بوظيفة مزدوجة - وظيفة التجلي الإلهي ووظيفة الخلاص. إن الإشارات الإسماعيلية دقيقة؛ فهي تعيدنا إلى سمات معينة مشتركة بين جميع أنواع المعرفة الباطنية، وهي سمات تضعنا في حضرة علم الإنسان الملائكي، أي علم الإنسان الذي هو في حد ذاته مجرد مرحلة من مراحل علم الملائكة. بمعنى آخر، لا توجد ملائكة منفصلة عن المادة وعن الأرواح التي قدرت الطبيعة أن تحيي جسداً عضوياً مادياً. كلاهما مواد منفصلة: هناك ملائكة بقوا في البليروما، وهناك ملائكة سقطوا على الأرض، ملائكة في الفعل، وملائكة في الإمكانية. أو قد يشير هذا الانقسام إلى كيان واحد، أو "unus ambo":

الروح أو الملاك (Spiritus Sanctus أو Paracletus بالمعنى المانوي)،102 هو الشخص أو الملاك الذي بقي في السماء، "التوأم السماوي"، بينما الروح هي رفيقه الذي سقط إلى الأرض، والذي يأتي إليه طلبًا للمساعدة، والذي سيلتقي به مجددًا إذا انتصر في الصراع. لكن بالنسبة للغنوصي، فإن فكرة خلق الروح لإحياء الجسد المادي، وفقًا للأنثروبولوجيا الأرسطية، لا يمكن أن تشكل إلا إساءة إلى خلق النور. وبالمثل، فإن الرو ليست الكيان غير القابل للتحديد الذي تفترضه الثنائية الفلسفية التي تختزل غير المادي إلى تجريد أو مفهوم. إذا كانت وظيفة الروح (أنيما) من الناحية الاشتقاقية هي التحريك، وإذا كانت جوهرًا كاملًا مستقلًا عن الجسد المادي العضوي الذي يحملها مؤقتًا، فذلك لأن هذه الروح قد تركت في عالم النور

102 أ. هـ. سودربيرغ، ديانة الكاثاريين (أوبسالا، 1949)، ص 132، 174، 2! 208 وما بعدها

"جسدها الحقيقي"، أي الجسد السماوي لمادة نقية لا تزال "غير مادية"، أو "رداء النور" الذي يجب أن ترتديه مرة أخرى. باختصار، يتصور مؤلفونا، مثل ناصر خسرو، مصير الإنسان - "الأفق" الذي نسميه بهذا الاسم - كحالة عابرة. ما نسميه "إنسانًا" ليس إلا كائنًا لم يكتمل بعد: إما ملاكًا أو شيطانًا في طور التكوين. 101

والآن، وهنا سنواجه مجدداً المقدمات المعارضة لفكرة التجسد الذي يحقق اتحاداً جوهرياً، كيف تتحقق هذه الملائكية الكامنة في الإنسان؟ لا يمكن أن يكون الوسيط إلا ملاكاً، أو كائناً أو كائنات تتجلى فيها الملائكية بشكل أو بآخر. وهذه الكائنات هي الأئمة الأطهار.

آيتان من القرآن الكريم تم التدبر فيهما معاً تُظهران أحد الأسس التي نشأت منها الإمامية. سنتتبع هنا إدريس عماد الدين (داعية يمني من القرن الخامس عشر)، الذي بدوره يشير إلى جعفر المنصور (داعية اليمن في منتصف القرن العاشر الميلادي). 105

يكشف التفسير الإسماعيلي لهذه الآيات عن أولوية الإمام. الفكرة الأساسية هي: 106 يُعهد إلى النبي، بوصفه رسولًا، بمهمة إعلان الجانب الظاهر من الوحي؛ ومثل أولئك المؤمنين الذين يخاطبهم، فهو يشاركهم حالة الملائكية الكامنة. لكن هذه الإمكانية لا تزدهر إلا من خلال كشف المعنى الباطني؛ وهذا الكشف هو شرط الولادة الثانية

103 انظر سودربيرج، ص 1358، الروح كجسد روحي، ص 243 وما بعدها، 26 1؛ أعمال توما (موضوع "الرداء") في رسالة يعقوب، ص. 41 1-15، وهانز ليسيجانج، لا جنوز، ترجمة فرنسية.
ج. جويلارد (باريس، 195 1)، ص . 249 وما بعدها؛ قارن مع ابن سينا، الصفحات 157 وما بعدها، و"الأرض السماوية".
ص 1676 وما يليها
انظر على وجه الخصوص ناصر خسرو، الفصل. الحادي عشر، ودراستنا الأولية، ص. 120-22.

105**انظر** إدريس، الفصل الثالث عشر، ص 84، نقلاً عن مقطع طويل من تأويل الزكاة لجعفر بن منصور.

106 تمامًا كما أن الأجرام السماوية هي الجوانب المرئية الوسيطة بين الملائكة غير المرئية والبشر (ناصر خسرو، جو. مرجع سابق)، فإن الأنبياء والأئمة هم وسطاء بين الملائكة في الواقع من بليروما والملائكة المفاصل، أو الملائكة في القوة، الذين، مأسورون في الأجسام المادية، يمكن أن يتلقوا معرفة العالم الملائكي (ملكوت) فقط من خلال مذكرات متداخلة وتدريجيًا (إدريس، ص 83). لكن بين الأنبياء والسر الإلهي، تقف الحدود، أو الملائكة الروحية، كوسطاء. ومن هنا اسم "رسول" (رسول) ، الذي قد ينطبق لكلا (" الله يختار من الملائكة الرسل، و [أيضا] من البشر "[27 : 74] ؛ جبريل هو رسول كريم، الرسول النبيل). وبالمثل في المانوية، يُطلق على ماني لقب فرشتاغ روشن، رسول النور، وهذا اللقب شائع بين كل من الخرمدين وأهل الحق. لكن هذا لا يعني أن مصطلح "فرشتاغ" عند البهلوي له معنيان مختلفان، أو أنه يشير إلى وظيفة بدلاً من طبيعة. في الواقع، كلمة فرشتاغ الفارسية تعادل كلمة إيزاد (كلمة أيزدان الأفيستية تعني "رائعة"، تمامًا كما أن كلمة ملاك تعادل كلمة روح ، أي الكائن الروحي). وصفة "الرسول" تفترض تحديداً طبيعة الملاك (السماوي أو الأرضي) على أنه يؤدي على أكمل وجه الوظيفة الإلهية؛ انظر الحاشية 14 أعلاه.

والعمل الخاص بالإمام، سيد التأويل. إن عصمة النبي ليست كاملة؛ فحتى معصومًا من "الخطيئة"، فإنه قد يخطئ. كان هذا هو الحال مع آدم، كما رأينا (ليس آدم الإمام الأصلي، بل آدم "الجزئي" في دورتنا). كان هذا هو الحال مع موسى، بل ومع محمد أيضًا. 107 إن فكرة "المعصوم" تُطبَّق بمعناها الكامل والصحيح على الأئمة، الذين هم تجسيدات أرضية، وشخصيات مُتجلِّية للملائكة من أعلى الدرجات، والذين يُطلق عليهم "حاملو العرش". من آية قرآنية (6: 9) التي لو أُخذت حرفيًا لما كانت تعني إلا فرضية، شكّلها مُفسِّرونا حقيقةً، مُعطين إياها المعنى التالي: إذا أرسل الله ملكًا رسولًا، فإنه اتخذ بالتأكيد صورة بشرية أرضية؛ ومن ثم لم يكن مرئيًا للبشر إلا هذا التمويه، فسارعوا إلى القول: إنه مجرد إنسان مثلنا. 108 كان هذا هو حال الأئمة الأطهار.

ولكن هذا ليس كل شيء. في السياق نفسه، يشير مؤلفونا إلى الآية (4: 156) التي تنص صراحةً على علم المسيح الدوسيتي في القرآن. وبما أن هذه الآية تُنقل مباشرةً إلى حالة الأئمة، فإننا نجد هنا أساسًا واضحًا لعلم الإمامة في علم المسيح الدوسيتي. والآية المذكورة هي الرد القاطع على الادعاء بأن المسيح قد صُلب بالفعل: "وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ ۚ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ ۚ مَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ ۚ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا. 109 إن الربط بين هاتين الآيتين له دلالة بالغة الأهمية. فمن جهة، يُشير إلى التلبيس الذي يُخفي

107**خطأ** محمد (إدريس، الفصل الرابع عشر) كان من المفترض أن يطالب بالإمامة ، أن يعتقد أنه مستقر (الإمام الفخري)، في حين أنه كان مستودعًا فقط (الوديعة ؛ على هذا التمييز، **راجع** تصورات مقدمة من و. إيفانوف، ص 47). لم يفهم إلا لاحقًا أنه ادعى بذلك قوة روحية تنتمي إلى القائم، المبعوث، الذي كان سلفه الإمام **" علي .**ومع ذلك، مثل خطأ آدم، لم يكن خطأه "خطيئة" متعمدة ولا تمردًا. تاب، وأمر حدوده، ليكشف، في مكانها، عن المكانة العالية للقائم ، "الناطق السابع". " هنا لدينا موقع شيعي على وجه التحديد يتطلب دراسة شاملة ؛ سنرى أهميته الحاسمة.

108 إن تفسير الآية، دون أن يتعارض مع الفكرة العامة، يعدل
التفسير والترجمة التي، في ضوء السياق المباشر، تعتبرها فرضية غير محققة ؛ راجع التصورات الخامسة عشرة، ص 44 من النص.

109 إدريس، ص 84 ؛ هذه آية رئيسية لمناقشتنا. سيكون من المناسب إجراء مقارنة شاملة لتفسيره (انظر، من بين آخرين، الملا فتح الله، تفسير 3: 48 و4: 156؛ محسن فايز، صافي، ص 82 و119). يعتمد المعنى الدقيق للصيغة المبنية للمجهول (شبيها لهم) على دلالاتهم (التي تشهد على مساهمة مصادر ما قبل الإسلام

شديدة التنوع (شبيها لها).

الملائكة الروحانيين الذين نزلوا إلى الأرض لإنقاذ البشر؛ من جهة أخرى، فإن التشبيه هو الفعل الذهني الذي يُعدّ، في نظر علماء اللاهوت، الخطيئة الكبرى لعلماء اللاهوت الحرفيين، ألا وهو مساواة هذا التظاهر بما يُخفيه (وهو ما يُقابل مساواة الصفات بالجوهر الإلهي، وهو انحراف عن الخط الفاصل بين التشبيه والتعطيل). أما التلبيس، أي التظاهر، فهو فخٌّ لا يقع فيه إلا من يرتكب التشبيه، أي التجسيد. 110 هنا تُعرض شروط الظاهرة بوضوح، ولذلك قلنا قبل صفحات قليلة إن أتباع الدوسيتية يستحقون أن يُعتبروا أول علماء الظواهر. ولمن قد يتساءل: "ألا نتعامل إذن مع المظاهر؟"، فلديهم الجواب الجاهز: لا بد أن يتحول هذا المظهر إلى ظهور. وهذا لن يحدث أبداً إذا قمنا بدمجه مع الواقع الذي يحجبه، إذا لم نجعله شفافاً - باختصار، إذا فكرنا بدلاً من التفكير من حيث "الظهور" أو الظهور، من حيث "الحلول" أو التجسد.

هنا يمكننا أن نوضح التباين في كلمات قليلة جداً: من ناحية علم المسيح الملائكي، الذي يتطابق مع علم الخلود؛ ومن ناحية أخرى مثال التجسد، الذي يستحضر علم المسيح للاتحاد الأقنومي. في الواقع، التفاضل ثابت. إن ما اتفقنا على تسميته "الدوسيتية" يشكل نمطًا من أنماط الإدراك، وحدسًا أساسيًا، والذي يمثل بالنسبة للروحانية الشرقية بشكل عام قيمة "الفئة" (يمكن التحقق من تكراراتها في المسيحية وكذلك الإسلام أو البوذية). يتوافق ذلك مع نمط وجود أساسي لدرجة أننا نجد "أسلوبه" بالكامل في الصوفيين الإيرانيين، أولئك الذين يتبعون نهج مخلصون في الحب. إن الجمال الذي هو موضع عبادتهم ليس خارجًا عن الشكل البشري الذي يتجلى فيه (لأنه هنا يظهر نفسه)، ومع ذلك فهو خارجي عنه، لأنه ليس هذا الشكل هو الذي يمكنه إظهاره إلا من خلال حجبه، تمامًا كما أن رئيس الملائكة الأول هو في نفس الوقت الاسم الأسمى والحجاب الأسمى - تمامًا كما أن المرآة هي "المكان" الذي تظهر فيه الصورة نفسها ولكنها ليست ركيزتها. قام روزبهان البقلي، المتصوف العظيم من شيراز في القرن الثاني عشر، بتطوير التحليل النفسي لهذا الشعور الإلهامي بالحب بتفصيل كبير وبدقة متناهية. 111 ويتجلى ذلك في المواقف المشتركة بين الولاء الشيعي للأئمة الأطهار، وبين تقديس الجمال

لدى "أوفياء الحب" (Fedeli d'amore): ففي كل حالة، يدرك أولئك الذين يتخذ تفانيهم من شخصٍ ما موضوعاً

0 1 1إدريس، ص 83: فاعلي التلبيس حول التشبيه لهم.
في كتابه الفارسي «أبهار العاشقين» (ياسمين المؤمنين بالحب؛ BI 8، طهران، 1958).

وسنداً، أنهم يتوجهون إلى شخصٍ يتجاوز الفردية التجريبية الخاضعة للشروط التجريبية؛ فما يدركونه في هذا الشخص هو، بالأحرى، فرديةٌ أبدية. ويفترض هذا مسبقاً وجود قناعة (مع السماح بدرجات متفاوتة من الوعي بها) بأن ما يشكل "المَظْهَر" - أي الصورة المَظْهَرِيَّة بوصفها كذلك - إنما هو حدثٌ يقع في النفس، التي تُعد مسرحه وأداته، وأن نمط إدراكه يختلف كلياً عن نمط إدراك الأدلة الحسية أو المنطقية التي يمكن لأي شخص استيعابها دون تمييز؛ وإلا، لكان إدراكه متاحاً لكل إنسان بالتساوي.

ولأن الروح هي "مكان" التحولات، فإن تعدد التجليات لا ينطوي بأي حال من الأحوال على فكرة "التناسخ" ، التي رفضها مفكرونا الإسماعيليون صراحة)؛ من ناحية أخرى، يمكن أن تتعايش التصريحات التي يعتبرها "المؤمن بالتناسخ" متناقضة. الآية القرآنية المتعلقة بشخص النبي ممتدة لتشمل جميع الأئمة: "وَتَرَاهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ" (7 :198).112 جميعهم ينظرون إلى نفس الكائن، لكنهم لا يرون نفس الكائن. ليس من الضروري حتى إنكار حقيقة الجسد المادي للتأكيد على أن إدراك هذا الكائن هو في كل الأحوال أمر ممكن. 113 وهذا ليس كل شيء. لقد أشرنا أعلاه إلى أن شخصية فاطمة هي مصدر علم فلسفي شيعي كامل. باعتبارها موضوعًا للتصور الشائع، كانت زوجة الإمام الأول، علي بن أبي طالب، ووالدة الإمامين الشابين الحسن والحسين. هذا التمثيل لا ينتهك "القوانين الطبيعية". "لكن في الوقت نفسه، يمنح الإيمان الإلهي شخصيتها امتيازات تعادل الحبل بلا دنس، أو الحدس الغنوصي للملاك الذي أُرسل إلى الأرض قبل المسيح ليكون الأم العذراء." 114 لقد وُلدت فاطمة بالفعل من

112 انظر إدريس، الفصل السادس عشر، ص 131.

113 إن ما يتغير ويختلف هو مظهر هذا الجسد كموضوع للرؤية التي تُظهره لنفسه. وهذا يفسر التعايش بين الشيعة الاثني عشرية لما يسمى "المعاناة" - عبادتهم الاستثنائية لآلام شهداء كربلاء - مع أوضح البيانات الدوسيتية. في أحد الكتب المخصصة لاستشهاد الإمام الحسين، على سبيل المثال، نورد الاقتباس الحرفي التالي من القرآن: "وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ" (مقتبس في ستروثمارم، ص 121). يتم استعادة الجسم المادي (أو رفعه) إلى مستوى صورة أو تشابه مع معبد النور. وبناءً على ذلك، يصرح الإمام محمد الباقر (إدريس، ص 131) بأن معاناة الأئمة الأطهار ومحنهم ومصائبهم كانت ظاهرة، على الخيال، وهو ما يعادل حرفيًا كلمة "ظاهر" (كما هو الحال مع المصطلح المقابل "مفترض"، والذي يرد عند الكاثاريين؛ انظر سودربرغ، ص 204)؛ انظر أيضًا ماسينيون، ص 21، حيث يُقدَّم الإمام الحسين في قصائد النصيري للخاسبي على أنه ظهور يسوع غير القابل للألم.

114 انظر الحاشية 12 أعلاه.

ثمرة من الجنة، أعطاها الملاك للنبي ليذوقها أثناء معراجه السماوي. 115 تُدعى فاطمة بتول، أي العذراء فاطمة؛ وعلى مستوى الرؤية الإلهية، هي في الحقيقة أمّ إلهام الإمامين الشابين؛ ولها القدرة على حملهما إلى الإمامة. 116 هذه الصفات التي أوجزتها بإيجاز كافية، بلا شك، لتُبيّن لنا كيف اختلف الفكر في علم الإمامة اختلافًا كبيرًا عن التأمل المسيحي الذي بلغ ذروته في الصيغ الكريستولوجية للمجامع.

يمكننا القول إن مؤلفينا يشهدون على تزامن مستوى رؤية مزدوج يتوافق مع مستوى حدوث مزدوج: تتغير المسألة برمتها في اللحظة التي ينتقل فيها المرء من مستوى إلى آخر. ولهذا السبب، عندما يتعلق الأمر بفهم إنسانية الإمام (الناسوت)، أي ترجمة الإمامية إلى مصطلحات أنثروبولوجية كحدث تعيشه الروح، فإن معطيات المشكلة لن تشارك في علم وظائف الأعضاء الذي يفرض نفسه على الإدراك الحسي والوعي العادي. إنها صورة نموذجية ستعمل كعضو للإدراك، تحل محل ملكات الإدراك الحسي وتجعل من الممكن إدراك شيء قد يتوافق مع "جسد التحول" في البوذية الماهايانية - ومع ذلك فإن إنسانية الإمام لا تختزل إلى ما تعتبره متطلباتنا "الواقعية" "هلوسة" ولا تتناسب مع فكرة الاتحاد الأقنومي. إذن، تكمن المشكلة في: كيف يمكن تكوين كائن بشري هو مظهر الألوهية؟ وإلى أي نظام من

115 من إدريس، الفصل. XVI، ص 128: "اليوجه من يرغب في أن يستنشق الجنة على طريقة محمد وهو يستنشق عطر ابنته عقله إليها وإلى ما تكشفه من السر الكامن في شخصها؛ لأنها حجة علي، وهي تثبت الحس الباطني لمعرفته وتهدي أولئك الذين يصلون إليها. من خلالها، إذن، تتنفس الجنة، باعتبارها المعنى الأساسي (الحقيقة) للدعوة. "

116 لأن ثمرة الجنة التي ولدت منها فاطمة ترمز إلى إعادة توحيد وظيفتي الإمامة {الإستقرار والاستدعى} . في شخص فاطمة تتحد وظيفتي الإمامة، لكنهما تنفصلان مرة أخرى في ابنيها الحسن والحسين (إدريس، ص 130). لم يولد الإمامان الصغيران منها كما يولد باقي أبناء البشر، بل كانا ابني فاطمة بالمعنى المادي وبالمعنى الروحي الملموس (في الجسدانية والروحانية). صدر الحسن من جانبها الأيسر لأنه هو الاستدعى وأيضًا القانون الظاهري الذي يجب أن ينطبق عليه التأويل. صدر الحسين من جانبها الأيمن لأنه هو الاستقرار والتأويل الباطني، والمعنى الجوهري (الحقيقة). وبهذا المعنى (وليس بحكم عملية فسيولوجية)، فإن فاطمة هي أم ألوهية الأئمة (إلههم انظر أدناه) لأنها تمتلك معبدًا للنور، وهي مستودع الاهوت (انظر إدريس، ص 127-32). هذه مؤشرات موجزة تشير إلى البحث الذي لا يزال يتعين القيام به؛ إن صورة فاطمة، العذراء الأم وأم ألوهية الأئمة، تُظهر أن الدراسة الموازية لعلم الإمامة وعلم المسيح الملائكي يجب أن تكون مقدمتها تحليلًا لهذا الجانب الذي يتوافق في المذهب الشيعي مع علم مريم وعلم الصوفية.

أنظمة الواقع يجب أن ينتمي؟ أي ما هو التحول المفترض له حتى يظهر (ظهور، إظهار) هذا المظهر المتجلي لا لعيون الجسد، بل لـ"عيون النور" في الروح؟117 من الواضح أننا نتعامل مع شيء مختلف تمامًا عن محاولة تعريف نوع من الواقع الجسدي. هنا، يعمل الخيال الفعال، منتجًا "جسد التحول" الذي يمثل دعامة رؤيته الإلهية.

إن الخيال الفعال هو الأداة الأمثل للعملية الخيميائية 118 وهذه ليست ملاحظة عرضية، لأن التأملات التي يصوغها مؤلفونا بهدف تكوين تمثيل ذهني لإنسانية الأئمة الأطهار ستطور عملية واسعة من الخيمياء الكونية، والتي تقدم، علاوة على ذلك، أهمية بالغة لكونها مجرد شكل مختلف من المفاهيم المانوية.

نعلم أنه وفقًا للمفهوم المانويّ لتطور الإنسان بعد الموت، فإنّ الأرواح المُطهّرة، بعد أن أصبحت أنوارًا نقية من جديد، تصعد نحو عمود المجد الذي هو الإنسان الكامل، ثم نحو سماء القمر التي هي وعاء الليل، يسكنها الإنسان البدئي، ثم نحو وعاء النار الحية، الشمس، التي هي وعاء النهار ومقرّ الرسول الثالث.119 يتكرر المخطط الكامل لهذه العملية في التصورات الإسماعيلية، مع هذه الخصوصية، وهي وجود تكرار. لم تكن المانوية بحاجة إلى القلق بشأن المصير اللاحق لجسد اللحم، الذي أنتجته الشياطين؛ وبالمثل بالنسبة للإسماعيلية، بما أن أرواح الملائكة هي مواد كاملة في حد ذاتها، فإن تقلبات البقايا الفانية لا أهمية لها بالنسبة للعودة المنتصرة لأرواح النور إلى البليروما الملائكية. هنا تستجيب الخيمياء الكونية لشغل آخر؛ إننا مدينون له بفكرة الجسد اللطيف، والإنسان الرقيق والنقي والملائكي بالفعل، وهو "المظهر الحقيقي" الوحيد الذي يمكن أن يتخذه "ظهور" الأئمة الأطهار. يجب أن تُسامي هذه الخيمياء بقايا العارفين، الغنوصيين الحقيقيين. مراحلها الأولى هي تكرار

117 هذه هي أيضاً المشكلة التي تمثلها بوضوح الغنوصية الشيعية من خلال مشهد الرداء: هذا الرداء الذي هو حجاب أمام المعرفة التي ترى "الأقانيم الخمسة"، لأنهم أنفسهم هم الحجاب الأقرب إلى الله؛ لا ينظر عامة الناس إلا إلى الحجاب؛ ما هو محجوب ومُظهَر في آن واحد بواسطة الحجاب يبقى خفياً عنهم (كل الرداء الذي هو الشريعة، الدين الوضعي)؛ إدريس، ص 129 (للقرآن 33 • 33)؛ انظر أيضاً لويس ماسينيون، ص 24 وما بعدها:

Knowledge God,

118 انظر كي جي يونغ, علم النفس والخيمياء (CWJ، 12؛ 1953)، ص 243 وما بعدها

119 انظر المخطوطات المانوية . . . المجلد. 1، كيفالايا (شتوتغارت، 1940)، ص. 20.

لتلك التي تُميز عودة الأرواح في علم الخلاص المانوي. ترتفع العناصر الهوائية والنارية الدقيقة لجسد العارف، الأرواح الحيوية، مصادر الحرارة الحيوية، كبخار شفاف تجذبه قوة جاذبية القمر؛ تُنقى وتُسامى، ثم تُنقل إلى الشمس، وبعد صعودها من سماء إلى سماء، تعود إلى الأرض كقطرة ندى سماوية تستقر على بعض أشهى الثمار أو على سطح مسطح مائي نقي تمامًا. بفضل عناية الملاك الديميورجي، سيتذوق الإمام وزوجته هذه الثمار ويشربان من هذا الماء؛ وهكذا ستُصنع إنسانية (الناسوت) الإمام المستقبلي، الغلاف الخفي لمعبده النوراني، من هذه المادة الدقيقة التي صُنعت في أعالي السماوات الخفية. 120 يُقرّ أتباعنا من علماء اللاهوت بأن الطفل سيولد حينها كباقي أبناء البشر؛ إلا أنهم فتحوا آفاقًا جديدة تمكّن المؤمن الحقيقي من إدراك هذه الإنسانية على أنها ليست متجانسة، أو قابلة للتماهي مع الإنسانية العامة؛ ومع ذلك، فإن عيون الجسد لا تُميّز إلا هذه الإنسانية الأخيرة، "حتى وإن سطع من خلالها وميض من النور، جمال ونقاء يفوقان كل وصف". " 121

وهكذا يتم تصور الإنسانية (ناسوت) للإمام على أنها نتيجة لعملية كونية تجسد تمثيلاً مانوياً نموذجياً. ويتوافق ذلك مع نموذج مانوي آخر، حيث تتصور المعرفة الإسماعيلية الألوهية (لاهوت) للإمام. إن اجتماع هذه الزخارف المانوية في قلب علم الإسماعيلية أمر لافت للنظر حقًا إذا أخذنا في الاعتبار مدى ضآلة ما نعرفه حتى الآن عن مصادر الإسماعيلية. لقد لاحظنا في كتاب أبو يعقوب سيجستاني إشارة واضحة إلى سر صليب النور المعلن في أعمال يوحنا. في المانوية، يسير هذا المفهوم جنبًا إلى جنب مع مفهوم عمود النور أو عمود المجد؛ يرمز هذان الرمزان إلى المرحلتين، الهبوط والصعود، لأرواح النور. وهنا يُقدَّم عمود النور هذا على أنه سرّ الإمامة.

بالنسبة للمانويين، يمثل صليب النور سر هبوط أرواح النور، وطاقات وجزيئات النور المحتجزة في سجن الظلام، في جهنم الأجسام المادية. 122 يُعلن هذا السر مرتين في اليوم:

120 للحصول على وصف للعملية، راجع. إدريس، الفصل. السادس عشر الثاني، الصفحات . 207-8، وستروثمان، 1، 2، الصفحات 6-7 من النص العربي.

121 الإنسانية نقية ودقيقة لدرجة أنه عندما يموت الأئمة، يتبخر الجسد مثل الجسم الكافوري (جسد ذو بياض الكافور)، دقيق لدرجة أن الخيمياء السماوية تجعله لائقًا للاتحاد مع أرواح الباب والحجة والداعي؛ انظر المرجع نفسه، الجزء الأول، الفصل الأول.

122 راجع كيفالايا، ص 177 ؛ راجع أيضًا الفصل LXXXV، ص. 208 وما بعدها.

عند الفجر وعند الغسق. 123 إن صعود عمود النور، تاركًا الظلام وشأنه، هو الرد المنتصر على نزول صليب النور: إنه موكب صاعد لعناصر النور، لأرواح الملائكة التي أنُقذت من أسرها، عائدةً إلى عالمها الأصلي. فلندرس تفاصيل هذا المفهوم، إذ سنلتقي بها مجددًا في علم الإمامة.

يُطلق على عمود النور هذا، الذي يتكون من جميع أرواح النور العائدة منتصرة من المحنة إلى عالمها الأصلي، اسم عمود المجد، أو بشكل أدق، عمود الأمجاد؛ يؤكد الجمع على تعدد الأرواح الفردية التي تشكله، بينما يتم تحديد الأرواح نفسها بمصطلح يعيدنا إلى المفهوم الإيراني القديم لـ Xvamah، "نور-مجد". "124 ومع ذلك، فإن تمثيل عمود المجد هذا لا يتطابق تمامًا وببساطة مع تمثيل مجموعة الأرواح التي يتكون منها." وبفضل نمط فكري إيراني محدد، فهو أيضاً شخص، وحدة شخصية متميزة عن الكل الذي تعتبر أجزاؤه أعضاءً للشخص. هذا الشخص هو الاسم العظيم للنور، الذي تسميه النصوص الإيرانية فاهمان العظيم (اسم رئيس الملائكة الأول بعد أهورامزدا في الهيبتاد الزرادشتية)، أو مانفاهم إد. 125 يُشار إلى هذا الشخص أيضًا بالإنسان الكامل 126 الذي ينقل عناصر النور من الكنيسة الأرضية إلى الكون السماوي. هذا الفعل بحد ذاته يُفرد هذا الشخص ويُميزه عن أرواحه التي يُخلصها؛ وعلاوة على ذلك، يُستدعى هذا الشخص في ترنيمة

123عندما تشرق الشمس عند الفجر وتبدأ المخلوقات بالتحرك على الأرض لكسر صليب النور الصامت، يحدث ما حدث للإنسان البدائي؛ عندما نهض من أعالي النور ضد أبناء الظلام، صعد أبناء الظلام من الأعماق وسعوا إلى إفساد جسد أبنائه الذي كان جسده يرتديه (درعه).") . وعند الغسق، عندما يعود الرجال إلى مساكنهم، يصبح الأمر لغز النهاية. يرتفع كل النور النقي مرة أخرى في عمود أخير نحو عصر النور؛ ولن تُنطق كلمة النور مرة أخرى على أولئك الذين كرهوها بشدة وأحبوا الظلام بشدة (كيفالايا، ص. 164 -65) . إن عمود النور هذا، الذي يكمن سره في كونه الإجابة المنتصرة على سر صليب النور، هو بالتالي موكب صاعد لعناصر النور، وأرواح الملائكة التي تحررت من أسرها. وكان لدى أبو يعقوب إلسجستاني إشارة إلى هذا الأمر تحديداً (أعلاه، القسم 3، النهاية) عندما رأى في رمز الصليب المتحول في نهاية ليلة القدر، كثرة حدود الكنيسة الباطنية.

1 24 قارن. إي. فالدشميدت إلى دبليو. لينتز، العقائد المانوية (برلين، 1933)، ص. 27-28 (الترنيمة، والتعليق ص 123)؛ مكانة يسوع في المانوية (1926)،ص 57؛ حول Xvarnah كـ مجد الصورة .e، انظر "Terre Celeste" ، ص. 121-35.

125 قارن. جورج ويدنجرين، فوهو ماناه العظيم ورسول الله (أوبسالا، 1945)، ص 12-34.

126 انظر النصوص المذكورة في المرجع نفسه، ص. 14.

تُخاطبه باسم سروش (الملاك الزرادشتي سراوشا)، وهو نظير جبريل تمامًا كما يُعرَّف عقل النور بالمسيح. هذه الشخصية المحورية، جبريل المسيح، تُعيدنا مرة أخرى إلى علم الملائكة المسيح. وبالفعل، يُشار إلى اسم النور هذا، مانفاهم إد العظيم، وهو شخص كامل، ولكنه متميز عن مجمل أرواحه، باسم أنجيلوس كريستوس، أو صوفيا، الملاك الشخصي لماني، الذي أوكل إليه مهمته النبوية في سن الرابعة والعشرين 127 وظل رفيقه الأبدي حتى بعد الموت.

وهكذا يمكننا أولاً وقبل كل شيء أن نلاحظ أن عمود النور له جانب مزدوج؛ فهو يمثل مجموعة أرواح النور، وهو أيضاً شخص متميز عن هذه الكلية. وبهذا التمييز، يظهر لماني كشخص فردي في علاقة فردية صارمة، أي كملاك شخصي، مانفاهم إد، يظهر لروحه الأرضية. وتتكرر هذه العلاقة لكل روح. إنها تستند إلى العلاقة التي تفترض أن العقل العظيم (سروش، الإنسان الكامل) وعمود النور مصطلحان متميزان: هنا تولد فكرة "الجوهرة"، وهي فكرة أن لكل روح أرضية توأمًا سماويًا. "128 لدينا إذن تشابه في العلاقات التي تفترض أربعة مصطلحات:

إن العقل النوراني العظيم هو بالنسبة إلى مجمل (عمود) أرواح النور كما هو الحال بالنسبة لكل عقل أو ملاك بالنسبة إلى روحه. ولن يكون كافياً القول بأن أرواح النور هي كل واحدة منها جزء من نوس النور العظيم. لا يمكننا الحديث عن التجزئة ولا عن التجسد، ولكن فقط عن التفرد، وتفرد العلاقات: تماثل مثالي في البنية بين كل شيء والكل بحيث يكون الكل موجودًا في كل شيء.

تتكرر كل هذه السمات في علم الإسماعيلية. يكرر إدريس عماد الدين أن الإمامة هي مجمع جميع أرواح النور، التي صُبغت بالصبغة الروحية الثمينة، وتجسدت بتعاليم المعرفة، ووصلت إلى درجة دقة العالم الروحي، والتي هاجرت من الجسد المادي وانجذبت للانضمام إلى عمود النور، الذي تصل قمته إلى بليروما رؤساء الملائكة. 130 وبأسلوب

127 انظر ويدنغرين , ص. 261 و 271 .

128 مشاركة اسم " الملاك " بسبب أصلهم المشترك (راجع سودربرغ، ص 129، الحاشية 1).

129 إدريس، الفصل . XVIII، ص. 206-7، والفصل. XX، الصفحات 240-42.

130 انظر أيضًا ستروثمان، ص. 3S من النص العربي؛ يظهر نفس التمثيل في "الفلسفة الشرقية" للسهروردي؛ انظر طبعتنا من حكمة الإشراق، ص. 233، ومقدمتنا باللغة الفرنسية، ص. 52.

شعري يضاهي أسلوب المانوية، تصف نصوصنا قوة عمود النور هذا، الذي تصل جاذبيته الهائلة إلى آخر صفوف الجماعة التأسيسية لرفعهم من درجة إلى درجة، وتصل حتى إلى المبتدئين (المستجبين، "المستمعين" في التسلسل الهرمي المانوي) وتجمعهم معًا في الباب، "عتبة" الإمام.

هذا هو الإمام، عمود النور الذي يشكل ألوهية (لاهوت) الإمام. يتم توضيح هذا المفهوم شديد التعقيد من خلال تشابهه مع المانوية. لفهم علاقة الإمام بألوهيته، أي بعمود النور الذي يشكل إمامته - وهي علاقة تختلف تمامًا عن التجسد - دعونا ننتقل إلى المفهوم الإسماعيلي الذي هو نظير الإنسان الكامل: مفهوم الإنسان بالمعنى الحقيقي (الإنسان الحقيقي) وبالمعنى المطلق (الإنسان المطلق). يُقال لنا، على سبيل المثال، إن الأشكال الملائكية لدار الإبداع السماوية (البليروما) لها شكل بشري، "لأنه أجمل الأشكال"؛ ولكن يُوضح أن هذا يشير إلى الإنسان بالمعنى الحقيقي والمطلق، أي إلى الأئمة، وبالأخص إلى من يُكمل نسلهم، "الطفل الكامل"، القائم. 131 وهنا يُلمح إلى أن دار الإبداع السماوية (البليروما) لا تقتصر على عشرة أشكال ملائكية؛ فكل رئيس ملائكة هو إيون، وشخصه له نفس العلاقة بملائكة دار الإبداع الخاصة به كما للإنسان الكامل، أي الإمام، بأرواح النور التي تُشكل إمامته. إن الإنسانية الكاملة والإلهية، تلك الخاصة بـ "الإمام"، تتوافق مع النموذج الأصلي للملائكة بمعنى أنها الدعامة الأرضية، ومستودع اندماج أرواح النور، وهو "لاهوت" ألوهيته، ومعبده النوراني (هيكل نوراني). وهكذا فإن اقتران الإلهي والبشري في شخص الإمام يتبع مثال العلاقة الكاملة بين ملك البشرية وجنس البشرية السماوية المنبثقة منه، لأن الإمام هو بالضبط الدعم الأرضي لهذا الملاك. ولهذا السبب، في شخصه الفردي - أي في تلك الإنسانية الفائقة الدقيقة التي تأملت فيها الخيمياء، كما رأينا، وطورتها - فإن الإمام هو المظهر، والشكل المتجلي (وليس التجسد) للملاك السماوي آدم.

في هذا المثال نجد أيضًا عملية التفرّد تتكرر في تجليات متعددة للأحجار الكريمة، مماثلة لتلك التي جمعت بين ماني

131 انظر ستروثمان الأول، 1، ص. 6؛ وكذلك كرماني، ص. 145 (المصطلح الثاني للخلق، الإنسان الكامل، يشبه المصطلح الأول، ملاك البليروما، كما يشبه الطفل والديه).

والملاك كريستوس، كل روح مع ملاكها أو "روحها القدس". يجمع معبد النور السامي (هيكل نوري شريف) للإمام الأخير، ويدمج، جميع الأنبياء والوعاظ والأئمة وجميع الحدود والعارفين الحقيقيين الذين سبقوه في مسار الدورات. يحتوي على كل معبد من معابد النور لكل إمام (هيكل إمامي شريف)، التي أقامها الملاك الديميورج تدريجياً لتشكيل الشكل القائم (صورة القائم)، معبد القائم (هيكل القائم). 132 بدون اندماج أو خلط للأشخاص، في صورة السماوات المحاطة ببعضها البعض، يبقى كل شكل كعضو في الكل، تمامًا كما يبقى كل حد في معبد نور إمامه، ويتم الحفاظ على كل شكل في فرديته الحية الكاملة التي هي كل الحياة، وكل القوة، وكل المعرفة. كما أن معبد كل إمام بالنسبة لمعبد الإمام القائم العظيم، فإن كل حد بالنسبة لمعبد إمامه؛ وكما أن هذا الإمام بالنسبة للحد، فإن الحد نفسه بالنسبة لمحدوده، "الرفيق" الذي يتبعه. في هذه التفرّدات وقانون التماثل الخاص بها، ووجود الكل في كل منها، نصادف مرة أخرى المبدأ الذي وجدناه في مصدر الحكمة: من يعرف نفسه يعرف ربه. إن هذا التحقق من أوجه التشابه، الذي يحدد الارتفاع الثنائي لكل روح في الجسد الصوفي، وبالتالي، مع أفق وجودها ومعرفتها، وإيقاع تحولاتها، قد تمادى إلى درجة يصعب معها إيجاد نظير له إلا ربما عند سويدنبورغ، حيث يقول، على سبيل المثال: "كل روح هي الكنيسة بأكملها؛ لكل اتحاد ملائكي يظهر الرب كملاك يتوافق مع شكل هذا الاتحاد نفسه " 133 ولعل هذه الكلمات هي أكثر التعليقات إرضاءً على جملة "من يعرف نفسه (= يعرف نفسه)، يعرف إلهه". "

في هذا الرسم التخطيطي الموجز للغاية، أشرنا إلى بنية عمود النور الذي يشكل الإمامة، أو الاهوت أو ألوهية الإمام. والآن، قد نتساءل، ما هو الحدث الذي يؤدي إلى اقتران

132انظر الحاشية 129 أعلاه .

133 سويدنبورغ، الجنة والجحيم، 52 و72. يمكن مقارنة فكرة سويدنبورغ القائلة بأن كل سماء أو جماعة من الملائكة لها شكل كائن بشري (homo maximus = إنسان مطلق) بالتوازي الإسماعيلي بين تقدم الروح صعودًا من درجة إلى درجة في التسلسل الهرمي ومراحل علم الأجنة (إدريس، الفصل 1). XVIII، ص. 207)، أو الأفضل من ذلك فكرة أن الأرواح في معبد النور، وهو اللاهوت أو ألوهية الإمام، مرتبة بترتيب معين، وفقًا لرتبتها ومعرفتها ونشاطها: بعضها في القلب، والبعض الآخر في الدماغ، والبعض الآخر في الأطراف، وما إلى ذلك، وفقًا لدرجة نضجها وسموها. كلهم يشكلون المعبد الإمامي السامي والمضيء، كل واحد يبتهج في زملائه (المرجع نفسه، ص 209) .

الإمامة بالإمام، واللاهوت بالناسور، والإلهي بالبشري؟ عندما يبلغ الإمام الشاب سنًا معينة، 4 يقوم الإمام والده بتنصيبه، وهو عمل مهيب لا يجعله إمامًا - فهو إمام بالفعل بحكم ولادته - ولكنه يمكّن العارفين من إدراك الحضور الروحي للإمامة فيه. لقد تم إنجاز اللغز: تم نقل معبد النور الذي تم تجميعه في البهة، "عتبة" الإمام السابق، بشكل غير مرئي إلى الإمام الشاب على غرار نزول الملاك المسيح على يسوع في يوم ميلاد معموديته. إن الإمام الشاب هو من الآن فصاعدًا الشكل المتجلي، مظهر الملاك آدم السماوي، لأنه الدعامة الأرضية لعمود النور الذي ترتكز قمته على سماء هذا الملاك. 135 عندما يرحل الإمام عن هذا العالم، يصطحب معه عمود النور بأكمله. تسكن أرواحه مجتمعةً في عالم الملاك العاشر، آدم الروحي السماوي، الملاك جبريل - الروح القدس عند الفلاسفة. وهناك، بحسب علماء اللاهوت، يعيشون في ترقبٍ لنهضات روحية جديدة، وازدهارٍ جديدٍ للنور والكمال، حتى تكتمل الدورة، أي حتى يرتقي الإنسان بمعناه الحقيقي، الإمام الأخير في الدورة، القائم أو المُحيي، بعد أن يُتمّ عمل اليوم السابع ويُقيم العرش الذي هو عليه "بشخصه"، إلى ذلك العالم الذي تنتظر فيه جميع معابد النور للأئمة الذين سبقوه تأليهه. حينها يحدث في السماء حدثٌ غامضٌ على مخيلتنا كمقدمة الدراما، الذهول الذي "أعاق" ملاك البشرية. ومع ذلك، فإن هذا الحدث هو رد فعل على ذلك الحدث الآخر، ونهايته. إن القائم من بين الأموات، سند معبد النور السامي، والإنسان الكامل على مثال الأشكال الملائكية لـ "بليروما"، يجسد صورة الملاك بشكل كامل لدرجة أنه جدير بأن يخلفه. يُتوَّج خليفةً له، بينما يرتقي الملاك العاشر إلى الدرجة الأعلى التالية (التاسع، الثامن، إلخ)، وبذلك يستعيد "الأبدية المتأخرة"، وهي الرتبة المفقودة في ما قبل الأبدية - ليس كما لو كان يستعيدها على رؤساء الملائكة الآخرين في البليروما، بل ويتفوق عليهم أيضًا في هذا الصعود المذهل الذي يجذب الكون بأكمله

134 هناك اختلافات: عندما يبلغ الطفل سن التعليم (التربية)، أي سن الرابعة (إدريس، ص 208)، أو عندما يستدعي الملاك الديميورج الباب إليه (ستروثمان، ص 8).

135 إدريس، الفصل. الثامن عشر، ص 208.

136 بالنسبة لهذه الفقرة بأكملها ،المرجع نفسه، الفصل. الثاني عشر، ص . 75-7، و الفصل. ،XVIIIص . 209 - 10 ؛ **قارن.الحاشية** 94 **أعلاه.**

نحو "سدرة المنتهى"، أي إلى عتبة رئيس الملائكة البدئي الذي ينبثق شكله النوراني أبدًا من ليل الإله الغامض، في إنكار الذات السامي لـ "لا إله خارجه"، ذلك الإنكار الذي يجعله، على وجه التحديد، الظهور الإلهي الواحد والبدائي.

آمل أن يكون هذا العرض الموجز لعقيدة بالغة التعقيد كافيًا لتوضيح كيف يُوسّع علم الإمامة علم المسيح الملائكي ويُعدّله في آنٍ واحد. لقد أشرنا إلى أن الدوسيتية عند أتباعنا للثيوصوفية كانت قائمة على تأكيد وجود الإمام كملائكة في الواقع، متخفيًا تحت غطاء الجسد. وقد تناولنا للتو العلاقة بين الناسوت واللاهوت، أي "كيفية" ظهور الملائكية التي تملك القدرة على إظهارها في تلك الأرواح التي يكون مخلصها (عن طريق الإمام) هو الملاك، لأن طبيعتها الأصلية، بل والآخرية، هي طبيعة الملاك أيضًا. لا يحتاج المخلص إلى افتراض طبيعة غريبة أدنى من طبيعته؛ بل على العكس من ذلك، فهو ينقذ أتباعه من خلال إيقاظهم على طبيعتهم البدائية التي هي أيضاً طبيعته. وبهذا المعنى يمكننا القول أن التجلي الإلهي كشكل بشري يتم على مستوى الملاك (رؤساء الملائكة في البليروما لديهم الشكل البشري الكامل). وإذا كان على مستوى الملاك يصبح الإلهي إنساناً ويلتقي الإلهي والإنسان، فذلك تحديداً لأن الإنسان بطبيعته ملاك في القدرة، ولأن مثل هذا التجلي الإلهي يفترض "انفتاح" هذا البعد بالذات في الروح، وتحقيق قدرتها الملائكية، وهو قدر ما استطع أن أحصل عليه. هنا لا يمكن تصور نزول الألوهية إلا من خلال افتراض متزامن للإنسان، وانفجار الحالة الإنسانية التي تمر على أنها "طبيعية". إن مصطلحي "التحول البشري" و"التأله" (يقول مؤلفونا "التحول الملائكي"، بالفارسية be-fereshtagi rasidan) مصطلحان مترابطان هنا. وبالتالي، فإن علم المسيح الملائكي هذا، سواء في حد ذاته أو في علم المسيح الذي هو امتداد له، يمثل التناقض الأشد مع العقيدة المسيحية للمجامع: الألوهية المتجسدة في الإنسان، متحملة كل مصائب البشرية لإنقاذ البشرية، ملهمة عبادة معاناة الإنسان، والتأمل في "المسيح المظلوم". "إن التناقض يلقي ضوءاً ساطعاً على ما كان - وربما لا يزال - مفترق طرق في مصير كل إنسان، في مصير البشرية، في المصير الذي أعدته البشرية لنفسها وفقاً للطريقة التي فهمت بها نفسها."

لعل في هذه المرحلة يكشف علم الإمامة عن درجة وشكل

الطاقة الروحية التي تهيمن عليه، ويظهر كيف استوعب وتجاوز علم النبوءات البسيط. لقد تجاوز الأمر بالفعل علم الأنبياء الأبيوني؛ لم يعد لدينا مجرد النبي الحقيقي الواحد "الذي يجتاز القرون" ويمر بتحولاته إلى راحته التي أصبحت بالفعل في متناول اليد. بل يجب أن نلاحظ تعدد شخصيات الأئمة ووحدة ظهور الإمام أو وجوده (الظهور والإشراق). هذه الوحدة هي معبد النور السامي للإمامة، الذي تندمج فيه هذه الأشخاص كلٌّ بدوره مع الحفاظ على فرديتهم. لكن قبة المعبد لن ترتفع إلا في ضوء فجر اليوم السابع! لم تنجم هيمنة علم الإمامة، أي هيمنة شخصية الإمام على شخصية النبي، عن مراحل مماثلة للخلافات المرهقة التي أدت في المسيحية إلى صياغة العقيدة الكريستولوجية. وبما أن فكرة الإمام الأزلي تفرض نفسها على أفق الروح، فإن الروح تتحقق من تجلياتها الإلهية في سرها الخاص. تشبه هذه العملية إلى حد كبير عملية نقل الاهتمام بالبوذية الماهايانية من الدين الممارس، من بوذا "التاريخي" الذي يُنظر إليه في "جسد التحول" الخاص به، إلى بوذا الذي يتم التأمل فيه في "جسد القانون" (دارما أكايا).

5. الإمام الأزلي

بل سيكون من الصعب اعتبار فكرة أولوية الإمام نتيجة لعملية تاريخية. إن الفكرة واضحة منذ البداية في المعرفة الشيعية، وهي بلا شك القوة الأكثر إلحاحاً في تطورها. في 8 أغسطس 1164، تم إعلان القيامة الكبرى في ألموت (القيادة الإسماعيلية التي أقيمت في إيران، في سلسلة الجبال جنوب غرب بحر قزوين). في حسم نظام حكم الشريعة في مقابل نظام حكم القيامات 137، وإعلان الإسماعيلية دين القيامة، لم تكن إلا عودة إلى أصولها بعد انتهاء العصر الفاطمي، الذي كان نجاحه السياسي مفارقة محكوم عليها بالفشل على الصعيد الروحي، إذ افترض تحقيق علم آخر الزمان. وقد رسّخت الإسماعيلية المُصلَحة أولوية الإمام والإمامة، لأن القيامة هي تطبيق التأويل، وهو التفسير الروحي الذي يعيد كل رمز ظاهري إلى أصله

137 انظر **التصورات،** الصفحات . 79-80 من النص الفارسي.

المتعالي 138، ولأن الإمام هو مفتاح القيامة. هنا تكمن المفارقة، والتحدي الدائم لهذه المعرفة الشيعية: أن تجربة دين القيامة، دين الإمام، هي اختراق المعنى الخفي للدين الوضعي، وفي الوقت نفسه تجاوزه. ومع ذلك، يجب الحفاظ على الدين الوضعي، تحديدًا لحثّ الناس على تجاوزه، واستحضار قيامة العارفين.

هذا هو معنى الفترات الست للوحي الظاهري للأنبياء، والتي يصفها أحد النصوص الفارسية النادرة في تقليد ألموت التي نجت من عواصف المغول بأنها "ليلة الدين الحق" (شابي دين 39) ، وهي ليلة هي حجاب الإمام تمامًا كما أن الليل في العالم المادي هو اختفاء الشمس - ونحن نعلم بالفعل أنها "ليلة القدر". أليس القمر إذن ضرورياً لإضاءة هذه الليلة بالإيمان الحق؟ رداً على هذا السؤال، يتم التمييز بين نوعين من تجليات الإمام: تجلي واحد يمكننا أن نسميه بالجسدي والظاهري (الظهور الشكلي) والذي كان دائماً استثنائياً في دورتنا، وتجلي آخر روحي أو عقلي (الظهور المعنوي)، وهو معناه الحقيقي الخفي (الباطن)، والذي لا يراه إلا روح العارف، وهو غير مرئي إلى الأبد للدنيوي، حتى عندما يكون المظهر الجسدي حاضراً أمام عينيه. ويتساءل الشاعر الإسماعيلي غاريزي:

"إذا كان الظهور الروحي اليوم بلا فائدة، فماذا سينفع الظهور الجسدي غداً؟" 140 في مقدمة هذا الظهور الروحي، ستبرز شخصية الحجة، "البرهان" و"الشاهد" للإمام، لتتولى الدور الذي كان منوطًا سابقًا بالبهاء، "العتبة". ويكتسب هذا الترقية أهمية بالغة لعودة الإسماعيلية إلى الدين الصوفي.

لفهم تداعيات ذلك على الكيان الفردي لكل عارف، دعونا ننظر في الجانب الأنطولوجي الذي يُنظر من خلاله إلى مفهوم الإمام الآن. وببراعة نفسية كبيرة، تشير رسالة منسوبة إلى ناصر الدين الطوسي إلى أن مقياس المؤمن الحقيقي، وما هو عليه في أعماق كيانه، لا يمكن للآخرين فهمه أبداً. ويستنتج قائلاً: "فكيف يكون حال من يؤمن به المؤمن

138 تعريف التأويل: (عربي) "رد شيئًا إلى أوليه" (ياندج ط 30 - 31) (فارسي) "شيزي بيسل خود راسانيدان" (كلامِ پير، 57).

139 انظر الرسالة الصغيرة في علم الإمامة التي نشرها دبليو إيفانوف باللغة الفارسية تحت عنوان "فاست در بيان شناخت إمام" (ليدن، 1949)؛ في الاعتراف بالإمام

(بومباي، 1947)، ص . 2-ib من النص (اختصار هنا ِشناخت).

140 **المرجع نفسه**، ص. 2ب .

الحق؟" 141 وفيما يتعلق بموضوع هذا الإيمان، أي الإمام، فقد قيل لنا إن العلم يجب أن يتجنب تشبيهه وتلميحه؛ فلا يمكن للمرء أن يُقرّ أو ينكر تشبيه الإمام بالمخلوقات.142 إن الإمام كإمام لا يمكن معرفته بالنسبة للبشر؛ فهو لا يعرف إلا في وجوده النسبي للمخلوقات، لكل منها وفقًا لمرتبته في الوجود (unicuique secundum quad dignus est، على حد تعبير أوريجانوس). لكن ألم نجد هنا المشكلة الكاملة المتعلقة بمعرفة الألوهية؟ بالتأكيد؛ والفرضية هي تحديداً أن معرفة الإمام هي معرفة الله. 143 وهكذا تم إحداث تغيير حاسم في نظام المراسلات الذي وجدناه راسخاً بين مفكري التقاليد الفاطمية، مثل حميد الدين الكرماني. لم يعد الإمام هو المظهر الإلهي للذكاء الثاني أو الروح الكونية، بل هو، ممتدًا على التسلسل الهرمي الكامل للبليروما، هو تجلي الكلمة الموجودة، والأمر الخالق للوجود الأبدي، والوجود في الأمر وضرورة الوجود التي تهتز في كل كائن. هو في جوهره هذا الظهور الإلهي، أي إمكانية إضفاء الصفات على الألوهية؛ وبشكل ملموس، هو الألوهية نفسها متجلية في هذه الصفات،145 أي ليس ظهورًا للذات الإلهية، بل ظهورًا لتلك الصفات التي هي نسبية تمامًا للبشر.

وهناك قولٌ تتطابق فيه الإمامية حرفيًا مع المسيحية: "من عرفني عرف الله"؛146 وهنا ليس هذا الإمام أو ذاك هو من يتكلم باسمه، بل إمام أزلي. وفي الإسماعيلية البدائية، تُعدّ الأقانيم الخمسة الأزلية (أشخاس أزاليون) بمثابة تجلٍّ أزليّ، إذ تتجلّى في المراحل المتعاقبة من علم الكونيات (الملائكة الخمسة، و"أقانيم الرداء" الخمسة)147 كمظاهر للألوهية (صورتي ظاهر خودا)، كصفاته، وتجلياته الأزلية. "نحن أسماء الله الحسنى وصفاته العليا، أي الاسم الأسمى والصفات المتجسدة والمُقتّنة." 148

141 **راجع** التصورات، ص 87.

142المرجع نفسه ؛ **قارن** .شهاب الدين شاه حسيني، المعنى الحقيقي للدين أو رسالة دار حقيقات دين، ترجمة. دبليو إيفانوف (الطبعة الثانية.، بومباي، 1947)، ص . 20-21 (يشار إليها فيما يلي باسم المعنى الحقيقي).

143 المرجع نفسه، الصفحة 20.

144 [الحروف الساكنة للكلمة العربية kun، "فليكن ،" من الكان، "يكون". مترجم.

145تصورات، ص 88: "يمكن تسمية كلمته وعمله ومعرفته ووجهه بكلمة الله وعمله ومعرفته ووجهه". "

146 المعنى الحقيقي، ص. 20: هار كاس مارا شناخت، خودا شندختاه. قارن. إنجيل القديس يوحنا 14: 7 و9: "من رآني فقد رأى الآب".

147راجع الحواشي 44، 47، 117 أعلاه ونهاية القسم 6 أدناه.

148 تصورات 24، ص 88 وما بعدها: "عرفت الله قبل أن تُخلق السماوات

الأنبياء يرحلون ويتغيرون، بينما نحن شعب أبدي". (نَحْنُ أَنَاسٌ صَمَدِيّونَ).149

يجب أن نلاحظ هذا الجمع. إنه يشير إلى التعدد الذي يرتبط منذ البداية بشكل أساسي بمفهوم التجلي الإلهي. ومع ذلك، يجب أن نحرص على عدم تفسير ذلك على أنه يشير إلى تجزئة كمية، كما لو أن كل إمام كان إمامًا مجزأً. هنا نرى مفهوم التفرّد يعمل، والذي يترتب عليه التماثل بين كل شيء والكل الذي أكدنا عليه أعلاه. كل إله هو تجلي لدرجة، وسر، وإحسان، 150 تدرج بالنسبة لمن "يظهر نفسه له"، ولكن كل واحد منها يحتوي بشكل متجانس على الكل. ولتوضيح أنه لا يتحدث عن تجزئة نوع إلى أفراد يختلفون عدديًا (وعدديًا فقط) فيما بينهم، يشير ناصر، مستندًا إلى معجم علم الملائكة لابن سينا، إلى أن الشخص الفردي للإمام هو نفسه نوعه بأكمله، وأن نوعه هو شخصه. 151 يشير الجمع إلى ما أطلقنا عليه أعلاه "التحولات الميتافيزيقية للرؤى الإلهية"؛ وهو أساس التمييز الذي أشرنا إليه للتو بين التجلي الجسدي أو المادي والتجلي الروحي أو العقلي.

يشمل هذا التمييز الأساسي تمييزًا آخر: تختلف أنماط التجليات (أو الرؤى الظاهرة) وفقًا لأنماط المعرفة، والتي تختلف بدورها وفقًا لنمط التوحد (payvastagi) مع الإمام. هذا التوحد نفسه يقدم تنوعًا ثلاثيًا، يحدد نمطًا ثلاثيًا للوجود يميز بين البشر ويقابله نمط ثلاثي من الإدراك أو المعرفة بالإمام.

قد تكون هناك رابطة جسدية بحتة مع الإمام (كما هو الحال مع أولئك من نسله الذين لم يُعهد إليهم بالإمامة)؛ وقد تكون هناك رابطة روحية بحتة (وهذا ينطبق بشكل خاص على سلمان الطاهر)؛ وأخيرًا، قد يكون هناك ارتباط يتحقق في آن واحد على المستويين الجسدي والروحي وعلى مستوى الجوهر (وهذا هو الحال عمومًا

والأرض. إننا نقف في علاقة مع الله بحيث أننا بوجودنا معه، نكون هو.
أنا الذي يرفع السماوات وأنا الذي يرسم الأرض. أنا الأول والآخر، الظاهر والخفي. أنا على دراية بكل شيء. " في مثل هذه النصوص نحصل على إشارة إلى شخصية صوفيا الأبدية من خلال الإمام الأزلي.

149 التصورات، ص 90.

150المرجع نفسه، ص 94. من خلال وحدة حقيقة الإمام الأزلي، فإن شخصيات الأئمة متميزة من الناحيتين والوجود؛ وبهذا المعنى يمكن الحديث عن "عودة" الإمام.

151المرجع نفسه، ص 89.

مع أئمة المذهب الشيعي الاثني عشر، الذين يشكلون أول سبعة أئمة معترف بهم في الإسماعيلية). 152 يتوافق مع نمط التآلف الثلاثي تقسيم ثلاثي للكائنات البشرية: فهناك الظاهريون (أهل الظاهر) الذين يحتاجون إلى وجود مادي ويربطون أنفسهم بنسب الإمام، بنسبه الجسدي. هناك الباطنيون (أهل الباطن)، الذين يميزون ويفحصون المعاني والأشكال الخفية؛ إنهم منفتحون على الإشراق العقلي، وما يدركونه في نسب الأئمة هو استمرار روحي. وأخيراً، هناك الغنوصيون من الجوهر (الحقيقة)، وهم الباطنيون الباطنيون، الذين يعتبرون الإمام نفسه هذا الجوهر، الإمام الأزلي. إذن، تتوافق مع أنماط الوجود الثلاثة ثلاثة أنماط من المعرفة: هناك إدراك الإمام في شخصه المادي (ولكن الحيوانات قادرة على ذلك أيضًا)، أو في اسمه الشائع، ونسبه الجسدي (ولكن أعداؤه ومنكريه قادرون على ذلك أيضًا)؛ وهناك معرفة إمامته، المقابلة لذات الإمام، الجوهر الذي يخلق حقيقة صفاته، أي الذي هو أساس وجوده نفسه باعتباره الظهور الأول، الإله المحدد. لا يمتلك هذه المعرفة إلا الحجة. 153

كل هذه العلاقات الوظيفية بين أنماط التواصل مع الإمام وأنماط الوجود والمعرفة، تتضافر لتحديد مفهوم التجلي الإلهي نفسه، لتحديد ما يمكن أن يقصد عندما يقال إن "إمامًا قد جاء إلى هذا العالم". "بالطبع، لا يمكن أن يكون هذا المجيء (أكثر من حالة أنجيلوس كريستوس) تجسدًا في هذا العالم ولا مدخلًا إلى الوجود." إن "المجيء إلى العالم" هو في جوهره ظهور، وتجلي، وهو موجود بالتساوي في العوالم الثلاثة (العالم المادي، والعالم النفسي الروحي للدعوة، والعالم الروحي للملاك السماوي)، وهو تجلي هو سبب وجودهم، وسبب كشفهم عن وجودهم. 154 هذا يعني أن مجيئه يتمثل في إظهار نفسه في الصورة التي يُتأمل بها، وأن الإمام الأزلي يُظهر نفسه لهذا العالم دون أن يأتي إليه؛

152 وهنا، بالطبع، نتجاهل الاختلاف المتعلق بشخص الإمام السابع (خليفة الإمام جعفر الصادق).

153 التصورات، الصفحات . 89-90، 93؛ شناخت، ص 22. يمكن مقارنة قانون الجوهر هذا الذي يحدد العلاقة بين طريقة وجود الشخص وطريقة إدراكه للإمام بالمناقشات حول نور طابور بين الهسيخاستيين البيزنطيين: فالحيوان، الكافر، لم يكن ليدرك هذا النور.

154 التصورات، ص 90-92، 95 ؛ شناخت، ص . 28 (= 6 من النص)، 29 ؛ قارن الإعلان-

الظواهرية الرائعة في ناصر الدين الطوسي (المرجع نفسه) لـ "المجيء إلى هذا العالم" و "الرحيل من هذا العالم" - "الزمن الدوري"، ص. 57-58.

فظهوره لا يكشف عن جوهره، بل هو دائمًا "نسبي" (أي نسبي لقدرة الرؤية) على من يتأمله. 155 وهكذا، فيما يتعلق بالجوهر الأزلي (حقيقة الحقائق)، فإن الإمام لم يأت ولن يأتي إلى هذا العالم؛ ولكن فيما يتعلق بالعلاقة التي كنا نتحدث عنها، فقد كان له وسيكون له، عبر العصور، ظهوراته لهذا العالم. وهكذا فهو في آن واحد أب وابن، أحياناً شاب، وأحياناً رجل عجوز. من خلال التمييز بين الصفات، ندرك الرؤى الإلهية لأعمال بطرس والعقيدة التي تنطوي عليها: ما استطعتُ أن أحصل عليه. إن رؤية كذا وكذا هي العلاقة الفعلية مع صفة إلهية كذا وكذا "شخصياً"؛ والأئمة هم المظهر، أي جوهر هذه الصفات ("نحن أسماء الله الحسنى وصفاته"). باختصار، كل كائن يتجلى له ذاته هو مجيء الإمام إلى هذا العالم. بالطبع فإن وعينا المألوف بـ "الحقيقي" سيحرك غريزتنا المناهضة للدوسيتية للتعبير عن الاعتراض: ولكن ما الذي يضمن صحة هذه الرؤية بالنسبة لي؟ لقد تنبأ الغنوصيون لدينا بهذا الاعتراض وأجابوا عليه: إن حقيقة الإمام هي التي تجعل الرؤية صحيحة، وليس، على العكس من ذلك، أي معيار خارجي يجعل رؤية الإمام صحيحة. إن إقامة علاقة بين المصطلحين، المتأمل (أو من يتأمل) والمتأمل فيه، ينتج عن التفرّد، الذي لا تنشأ حقيقته من المتأمل وحده ولكن أيضًا من الشكل المتأمل فيه بشكل فردي. المعيار الوحيد، الإمام، يصوغ هذا بقوله: "الذي عرفني في الآخرة سيعرفني". " 156

بمجرد أن نأخذ في الاعتبار هذه الاعتبارات المتعلقة بتعدد الظهورات الإلهية كتجليات للإمام الأزلي، والعلاقات الوظيفية التي تحددها، وطبيعتها كأحداث روحية - ليس كرؤى

155 شناخت، ص 26.

156 في كتاب "التصورات"، صفحة 96، يصل الأمر إلى حد المفارقة "بدونه، الحقيقة نفسها ضلال فاجر {كفر}؛ ومعه حتى التعددية (الشرك) هي الحق والإيمان الحق". بهذه الفكرة عن الاعتراف الأبدي، يمكننا ربط فكرة ظهور الإمام، والتي تتوافق مع علم المسيح عند أوريجانوس (المسيح ملاك للملائكة، ورجل للبشر): "أنت تظهر رجلاً بين البشر، وملاك بين الملائكة" (شناخت، ص 26 = 5ب من النص، الذي يتناول التمييز بين عالم الخلق وعالم الأمر). **انظر** أسماء الأشخاص الخمسة المكتوبة بحروف نور على العرش (إدريس، الفصل XI II) والملائكة الذين يفكرون في علي (وهو مجرد الاسم الكيريولوجي للإمام الأزلي، إكسيلسوس) في صورة ملاك (كلامِ پير، ص 88، وتأويل الآيات لشرف الدين "كل أستار آبادي، في النهاية")؛ قارن أيضًا فكرة الشكل الشخصي لكل ظهور (الجنة شخص، الصلاة شخص، إلخ) وفكرة المزار عند Fedeli d'amore (روزبهان).

للإمام في جوهره المتجلي (والذي سيكون اختراقًا لسر القبعة الخالقة) ولكن كعلاقات تجلي تشكل، على هذا النحو، المجيء الوحيد للإمام إلى هذا العالم - يصبح من الممكن لنا أن نكتسب فكرة عن معنى الحجة، الشاهد، برهان الإمام، والأسباب التي تفرض هذه الشخصية على علم الإمامة الذي وصل إلى هذا المستوى التأملي.

هناك سمتان تحددان الحجة. يُقال لنا إن هذا القمر "يُنير ليلة الإيمان" 157 كما يُنير القمر العالم بقدر ما يتلقى من الشمس ضوءًا يتناسب مع قدرته: فهو في حد ذاته لا شيء ولا يملك شيئًا، ولكن سطوع الإمام يجعله متوهجًا، وهو خليفته (خليفة) أثناء "غيبته". يُوصف لنا الحجة بأنه الشخص الذي هو منذ الأزل نظير كامل للإمام؛ فمفهومهما واحد. 158

وهو الاسم الحقيقي للإمام؛ وهو "باب الرحمة"، و"باب المعرفة" للإمام. وبفضل وحدة مفهومهما، فإن الحجة هي الظهور العقلي أو الروحي للإمام؛ بمعنى آخر، ليس شخصه تجسيداً للإمام، بل هو شكل "مجيئه إلى هذا العالم". أي أن الإمام، بوصفه تجلياً للصفات الإلهية، لا يُعرف إلا نسبياً بالنسبة للبشر، فإن الحجة، "عتبة الوعي"، هي هذه العلاقة تحديداً. 159

أما السمة الثانية التي تُكمل وصف شخصيته فتقودنا إلى التقارب اللافت بين علم الإمامة وعلم المسيح الملائكي. إن طريقة "الارتباط" التي تضع شخص الحجة بالنسبة للإمام ليست بأي حال من الأحوال طريقة النسب الجسدي أو الشرعية النسبية. هو الطفل الروحي (فرزند ما ناوي)، الطفل المتبنى للإمام. 160 ليس من قبيل المصادفة أن يذكرنا هذا المصطلح بالتبني في علم المسيح عند الأبيونيين وراعي هرمس؛ في الواقع، يصبح التقارب الذي تحدثنا عنه للتو واضحًا بمجرد أن نعطي الحجة اسمه النموذجي، وهو اسم

157 التصورات، ص 97.

158 شناخت، ص 28.

159 المرجع نفسه، الصفحات . 36-37 10-10b =)من النص) . للدخول بالعتبة يعني الدخول إلى المنزل، ولكن يجب على المرء الدخول بالعتبة. لا يمكن معرفة الله من قبل المخلوق، ولا يمكن إدراك معرفة الإمام في ليلة الإيمان هذه بدون الحجة، التي هي الظهور الروحي أو العقلي للإمام (المصدر نفسه).

160 المرجع نفسه، ص 23 4= من النص) .

سلمان الفارسي أو سلمان الطاهر (سلمان فارسي، سلمان باك). يمكن القول إن الإمام يقف في نفس العلاقة مع سلمان، ابنه بالتبني، ابنه الروحي، مثل الملاك المسيح مع يسوع. إذا تذكرنا التكافؤ بين جبريل والمسيح الذي أقرته علم المسيح الملائكي بأكمله، فلن نكون بعيدين عن سر شخصية سلمان الغامضة، الذي تُظهر لنا نصوصنا فيه التجسيد الأرضي لملاك الرؤيا، وعلى هذا النحو ملاك التأهيل. إن تدخل سلمان يدشن عملية ستجعل من علم الإمامة الباطني مفارقة في الإسلام، لأن سلمان سيتفوق على النبي نفسه، وهذه الأولوية ستنبع من صفته كحجة، كشاهد وابن روحي للإمام. وبما أنه سيُقدم في هذه الحالة كنموذج أصلي للغنوصي، وللمؤمن الحقيقي، فإنه يمكن القول إنه يمثل التجربة الروحية الأكثر شخصية التي يمكن أن تؤدي إليها الإمامية الإسماعيلية.

من هو سلمان؟ الشخصية المهيمنة في هذا الباطنية الإسلامية: المغترب، المنفي، القادم من أفق بعيد: هو اليتيم وأيضًا المتبنى، الطفل الروحي للإمام. 161

تاريخياً، كان إيرانياً، ابن فارس مزدي من فارس؛ بعد حضوره قداساً دينياً، أصبح مسيحياً وانطلق في رحلة حج بحثاً عن النبي الحق، وخلالها التقى بمحمد. وبتضخيمها إلى الأبعاد الغنوصية للوعي الإسماعيلي، ارتقى شخصه إلى مرتبة استثنائية. سلمان هو الذي بادر النبي، والذي ساعده على اكتساب الوعي بالأصول الكتابية لوحيه. هو "الصورة المتجلية" للملاك جبريل، صورته البشرية الأرضية، إذ لم يستطع النبي الحفاظ على بهاء صورة الملاك الأصلية.

162 ولذلك كان رفيق النبي في التأهيل، والحد الذي محدوده النبي، ومفسر المعنى الباطني للكلمات "المُلْمى" بها من الملاك - بعبارة أخرى، هو الذي أُعطيَ له أن يُبين التكرارات والتوافقات في الوحي الذي أوحى به الملاك. وبناءً على ذلك، يتناوب مع الملاك جبريل باعتباره "السادس" بجانب الأشخاص الخمسة للعباءة. 163

161 راجع. لويس ماسينيون، سلمان باك (باريس تورز، 1934)؛ دراستنا عن كتاب " Le Livre du Glorieux"، ص. 60 وما بعدها؛ حول موضوع المغترب، انظر أيضًا مقدمة أعمال السهروردي 11، ص. 87 وما بعدها، 97 وما بعدها.

162 انظر الحاشية 42 أعلاه (شكلا الملاك): وهكذا فإن قصة تلقي محمد التلقين (تعاليم) من جبريل، الملاك في صورة بشرية، تُنسب إلى حجة الإمام؛ انظر أيضًا الحاشية 86 أعلاه: مريم، كحجة عيسى، تتلقى الروح من الإمام، أو من حجة إمام الفترة السابقة.

163 **قارن** الحواشي .43-47 أعلاه؛ ماسينيون، سلمان باك، ص. 16 وما بعدها؛ كتابنا "كتاب المجد"، الصفحات 64 وما بعدها

تُشير جميع هذه الدلائل على المكانة الرفيعة إلى أحاديث غامضة 164، ولكنها تستند قبل كل شيء إلى شهادات التبني الرسمية لسلمان، التي أدلى بها النبي، وبقوة أكبر، الإمام الأول. وتُعرف هذه الشهادات بصيغ متعددة، تُشير إلى ظروف مختلفة. هذه الصيغة، على سبيل المثال، صادرة عن الإمام: "سلمان منا، أهل البيت، شمس من نور إلهي، جزء لا يتجزأ منا. قلب المؤمن نور الله، لا يُقاس،
لأن المؤمن حيٌّ في الكونين أبدًا. "165 أو مرة أخرى: "سلمان جزء مني، وأنا جزء من سلمان."166

في التشيع البدائي، أو بتعبير أدق في الإسماعيلية الأولية، ينعكس هذا الافتراض بشأن سلمان في التكهنات التي تم تطويرها حول الأحرف الرمزية الثلاثة 'عين، سين، ميم، والتي ترمز على التوالي إلى الإمام، وسلمان إلى الابن المتبنى (ابنه الروحي)، والنبي. يبدأ كتاب "الجليل" لجابر بن حيان من هذه التأملات بالغة الغموض. 167 يتوافق ترتيب الأحرف الرمزية الثلاثة المذكورة آنفًا مع ترتيب الرتب الذي اعتمدته الإسماعيلية المُصلَحة في ألموت، والتي عادت بذلك إلى مصدر إلهامها الأصلي. وبالنظر إلى هذا الترتيب على مستوى النماذج الهرمية، وفقًا لقانون التماثل الذي استنتجناه في علم الملائكة الأساسي، فإنه يُدخل تغييرًا جذريًا وذا دلالة عميقة في مخطط التطابقات الذي وضعه مفكرو الطريقة الفاطمية. 168 وهذا التعديل هو في الواقع نتيجة مباشرة لترقية الإمام، الذي يُنظر إليه الآن كرمز ليس للعقل الثاني،

164 "لو علم أبو ذر ما في قلب سلمان، لألقى عليه اللعنة" أو حتى (في قراءة بديلة) "لتمنى قتله". يشرح الإمام قائلاً: "لو أعلن سلمان لأبي ذر أن مقامه أعلى من مقام النبي (أي أولوية السند على الميم، كما في الحاشية 78 أعلاه والآية 167 أدناه)، وأن الإمام هو خالق العالم ومُشَكِّله، لاعتبره أبو ذر **كافراً وتمنى قتله) "شناخت، ص7 أ، ب .(** وهكذا، فإن التفسير الإسماعيلي لهذا الحديث يجعله شاهداً على تفوق العين والسين على الميم (انظر المراجع في الملاحظة السابقة). وسأذكر أيضاً التفسير الذي قدمه لي مؤخراً صديق إيراني (شيعي اثنا عشري): سر سلمان هو سر كل مؤمن: لكل مؤمن إمامه سراً؛ ربما لو أفصح عن سره، لكان يُعتبر كافراً! هذا التفسير يبدو لي سمة من سمات الفردية الإيرانية. وهذا يبرر بشكل واف فكرة سلمان كنموذج أصلي للمؤمن الحقيقي (انظر أيضًا الحاشية 176 أدناه).

165 شناخ 7 ب.

166 المرجع نفسه، ص. 9

167 راجع المراجع الواردة في **الحواشي** . 163 و 164 أعلاه والحاشية 169 أدناه.

168 انظر القسم 3 أعلاه، جدول التسلسل الهرمي.

بل للكلمة الخلّاقة الذي تهيمن على التسلسل الهرمي الكامل للفيضات التي يتصدرها. وهكذا يتم إصلاح عقيدة الصور الإلهية (المظهر) بأكملها من الأعلى إلى الأسفل: الإمام هو مظهر أو تجلي الكلمة الخالقة؛ الحُجّة (أو سلمان باعتباره مقابل جبريل) هي الحُجّة الخاصة بأول رئيس ملائكة؛ النبي (الذي تم تلقينه من قبل جبريل وسلمان) هو الحُجّة الخاصة بالعقل الثاني، الروح الكونية. وهكذا فإن الحجة تقف في نفس العلاقة مع الإمام كما يقف رئيس الملائكة الأول مع الكلمة الخالقة: إنه الفعل (المبدِّع) لهذا الأمر (إبداء). أما النبي (الناطق)، فهو الآن يأخذ مكانته ببساطة بين الداعي، الدعاة: "في كل مرة يُذكر فيها الداعي ("الذي يدعو")، وقد ذكر ذلك، كما قيل لنا، أنه إشارة إلى النبي، كما في هذه الآية القرآنية: "وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُّنِيرًا" (33:46). 169

لا يخفى على أحد أننا بعيدون كل البعد عن العقيدة الإسلامية التقليدية. وللسير على الدرب الذي فتحته المعرفة الإسماعيلية حتى نهايته، علينا الآن مقارنة النصوص التي تُخلّد تأليه سلمان بتلك التي تُظهره كنموذج للمؤمن الحق، كالمولى بالتبني، كالطفل الروحي، مُجسّدًا الرابطة بين المؤمن الحق والإمام. إن "المجيد"، بطل الخيميائي جابر بن حيان، يُشير بالفعل إلى هذا المجد: فهو المغترب، القادم من بعيد، الذي لم يحتج إلى سيد ولا إلى تلقين طويل ومعرفة عميقة بالإمام، كما فعل النبي، بل تعلّم كل شيء من حدسه في سعيه، من جاذبية الإمام المباشرة عليه. 170 ولكن دعونا الآن نتأمل في دلالة تصريحات كهذه: "سلمان هو عتبة الجنة... وبما أن عتبة الجنة هي إنسان، فلا بد أن يكون مكان الجنة إنسانًا أيضًا." وفي موضع آخر: "أنا مع أصدقائي أينما طلبوني، أحيانًا على الجبل، وأحيانًا في السهل، وأحيانًا في الصحراء." من كشفتُ له عن ذاتي، أي معرفتي بنفسي، لا يحتاج إلى قربٍ

169 شناخت، ص . لا و سب. تبدأ هذه الرسالة الصغيرة في علم الإمامة بنظرية "الأشكال الظاهرة" (المظهر) وفقًا لما طرحه كتاب التصوّرات XXIV، ص 82؛ فالإمام هو العرش أزليًا، و"أعمدة هذا العرش" هي الحجة؛ أما أمراء الملائكة (جبريل وميخائيل، إسرافيل وعزرائيل) المذكورين في الدين الوضعي فلهم تجسيد أرضي في هذه الشخصيات (شناخت، ص 7). أما الرتب الأربع الأخرى (الداعي، الذي تُنسب إليه رتبة النبي، و"المجازون"، والمدقق) فهي تجليات الروح الكونية وتقف في نفس العلاقة مع الحجة مثل العقل الثاني بالنسبة للأول (المرجع نفسه، ص. 1أ).

170 راجع. كتابنا "Le Livre du Glorieux"، الصفحات 66-67، 74، 103 وما يليها.

في المكان؛ هذه هي القيامة العظيمة. القيامة "وأخيرًا، هذه الجملة التي يقدم فيها علم الإمامة التحقيق الحاسم: "كرس لي إخلاصك وعلمك، 171 وستصبح مثلي مثل سلمان". "

"أن تصبح مثل سلمان" يعني أن تصبح نفسك حجة للإمام ومتبنى، وبالتالي تصبح "مثل الإمام"؛ هذا هو التحول النهائي الذي يطمح إليه العارف. والآن يمكننا أن نفهم صدى هذه الأبيات التي كتبها ريس حسن، وهو شاعر إسماعيلي:

> أنت هو الذي حجتّه هي العتبة في هذا العالم؛ في سيمفونية من مائة ألف صوت، تُعلن الحكمة في كينوما والبليروما، 172
>
> يرمز إلى رتبته بمسافة طيران "السهمين". 173.

وهكذا أصبح سلمان المزدي، ثم المسيحي، المنفي في "البحث" عن النبي الحق، ثم الطفل الروحي للإمام الذي يشهد رسميًا على "تبنيه"، "العتبة"؛ وهكذا سيكون الحال مع كل "سلمان"، مع كل روح تجسد حالته؛ كل واحد منهم، كما يقول نص قديم جدًا، يصبح سلمان الثاني في العالم المصغر. 174 لقد أشرنا سابقًا إلى تماثل هذه العلاقة التبنّية: فالملاك المسيح ليسوع كالإمام لحجته. إن "التشبّه بالإمام" يُقابل هنا محاكاة المسيح، ليس في سياق تجسد المسيح، بل بالمعنى الوحيد الذي تنطوي عليه هذه "المحاكاة" بالنسبة للغنوصي: كمثال على علاقة مماثلة مع الملاك المسيح، والتي عبّر عنها غنوصيو ثيودوتوس أيضًا على أنها اقتران الروح بملاكها. 175 وهذا في جوهره هو مفهوم الإمام ورؤيته التي بلغها المذهب الشيعي في أقصى نضجه الروحي. يقدم لنا الملا صدرا الشيرازي، أحد أعظم فلاسفة المذهب الشيعي في القرن السابع عشر، هذا التعريف المُفيد: "هناك في الإنسان حقيقة من العالم الملائكي، شيء إلهي، يأتي إليه من الله وهو خاص به تمامًا؛ هذا الشيء الخاص

171 Farman-e man bar, الطاعة التي هي في نفس الوقت عبادة ومعرفة (المرجع نفسه، ص 9أ).

172شناخت، ص 9ب .

173 إشارة إلى القرآن 53: 9: المسافة من محمد التي يقف عندها الملك النازل من السماء وقت الوحي الأول، والمسافة من السر الإلهي الذي يقترب منه النبي (وعلى غراره المتصوف، هنا الحجة). وقد مثلت هذه الآية تحدياً خاصاً لحكمة التفسير.

174 سلمان العالم الصغير : مصطلح فني في أم الكتاب ، سؤال 34 .

175 راجع إكسترايتس دي ثيودوت، محرر. ف. ساغنارد، ص. 137-39، 187؛ سودربيرغ، ص 249.

بالإنسان تمامًا هو الإمامة." 176في التأمل في هذه الرسالة سنكتشف الثمرة الناضجة لتلك الحكمة الأخرى التي أرشدتنا منذ البداية: "من عرف نفسه (النفس) عرف ربه". 177

يمكن استخلاص الرسوم التوضيحية من جميع الأدبيات الإسماعيلية الباقية ومن الأدبيات الشيعية بشكل عام. في هذه الرسوم التوضيحية يتم تأكيد نفس الثوابت: الحنين إلى الرؤية المرفوضة وفي نفس الوقت الممنوحة من خلال المعنى الكاشف للرموز، الحنين الذي حاولنا تحليل مقدماته وتحقيقاته هنا؛ والمهيمن على الكل، إحساس ما لا يمكن التواصل معه، السر الشخصي الذي لا يمكن نقله. ما زلنا نجدها في كتاب صغير تم تأليفه في نهاية القرن الماضي، من قبل رجل كانت وفاته المبكرة خسارة لا تقدر بثمن للمجتمع الإسماعيلي: شهاب الدين شاه حسيني. 178 بعض الأقوال التقليدية، أو الأقوال المأثورة، التي يستحضرها مؤلفنا ويؤكدها في نصه الخاص، تنشر نفس شعلة الإخلاص الجريء. وهذا القول، على سبيل المثال، يُنسب إلى الإمام الأول: "لن أعبد إلهاً لم أره". وهذا الآخر، الذي يأتي كإجابة على تحدي رؤيتهم الممكنة: "من لا يعرف إمامه لا يعرف الله". 179

لكن يجب أن نتوخى الحذر: هذه الرؤية لا تُمنح للبصر (فهي لا تكمن حتى في "بيانات" الماضي المادية) بل لرؤية القلب: ما يراه القلب هو نور خالص؛ 180 إنه ليس شيئًا يمكن للمرء أن يشير إليه بإصبعه، أو أن يجده، أو يحدده، أو يفرضه على الآخرين، ولا حتى من خلال استحضار مادية ما نسميه "حقيقة تاريخية". "للوصول إلى هذه الرؤية التي لا يراها الآخرون، وإلى هذا السمع الذي لا يسمعه الآخرون، لا بد من نضال طويل، طويل جدًا. كيف يمكن للمرء أن يقول هذه

176نقلا عن الشيخ آغا بزرك، زارا (ببليوغرافيا الشيعة) الثاني، 1325. **في** حديثنا عن حديث أبو ذر، قال لي نفس الصديق الإيراني الذي أشرت إليه أعلاه (الحاشية (164أيضًا عن هذا التعريف لمولا صدرا: "كما ترون، كل واحد منا لديه بالفعل إمامه. في الأساس، الإمام هو بالنسبة لنا ما كان عليه فرافارتي بالنسبة للإيرانيين القدماء ". أي تعليق من شأنه أن يضعف هذه الشهادة على دين حي، والذي يعبر في إيجازه عما قد يكون الرسالة الروحية الأكثر أصالة التي قدمتها إيران للبشرية على الإطلاق.

177 كلامِ پير، ص.73 من النص)، مستشهداً بهذا البيت من ناصر خسرو (ديوان، طبعة طهران، ص 528، السطر 7): "كن واعياً بوجودك ثم ارفع رأسك عالياً بين الجموع (أو: خذ رأس الجموع)،" ويضيف: "عندئذٍ تتحقق معرفة الإمام". "

178 توفي في عام 1885 عن عمر يناهز 40 عامًا. ترك أطروحة قصيرة لم يؤلفها للمتأهلين الأوائل ولكن للمجتمع الإسماعيلي بشكل عام. تم نشر النص الفارسي الخاص به مع ترجمة إنجليزية بواسطة دبليو إيفانوف، المعنى الحقيقي (بومباي، 1933؛ الطبعة الثانية، 1947) (انظر الحاشية 142 أعلاه).

179 المعنى الحقيقي (الطبعة الثانية.)، ص. 21.

180 المرجع نفسه، ص. 48.

الأشياء للوافد الأول، وكيف يمكن للوافد الأول أن يراها ويسمعها ويفهمها؟ لا، فقط أولئك الذين يرون بالعين التي ترى الحقيقة يمكنهم فعل ذلك. 181 وهكذا تُضاء لنا الإشارات الغامضة أيضًا بنور داخلي خفي؛ مثل تلك الإشارات التي تُشير إلى جنة آدم، وسفينة نوح، ورؤيا إبراهيم، وجبل سيناء لموسى، ومريم أم عيسى، وجبريل ملاك النبي، باعتبارها أشكالًا عديدة من الرؤى الإلهية. ففي سياق الروحانية الإسماعيلية التي تنبذ كل دلالة مجردة أو سردية، تُعد هذه كلها تحولات لرؤى إلهية، تُدرك دائمًا على أنها حضور شخصي (الجنة شخص، والنار شخص، والصلاة شخص، إلخ). 183

وعلى هذا النحو تحديدًا، لا يمكن إيصالها أو جعلها مفهومة للوافد الجديد، تمامًا كما لا يمكن إثباتها عقلانيًا أو فرضها بشكل قاطع. إن اكتشاف الحجة، أو تجلي الإمام الأزلي، يبقى سرًا من أسرار القلب الدفينة، سرًا لا يُفشيه المؤمن الحق لأحد؛ وهنا يبلغ الوعي الدوسيتي حقيقته العميقة من خلال الشعور بتفرده الجوهري. تأملوا أيضًا هذه الحكاية التي يدعونا مؤلفنا إلى التأمل فيها:

> أجاب الإمام جعفر الصادق ذات يوم رجلاً سأله عما إذا كان صحيحاً أن الله سيكون مرئياً للجميع يوم القيامة: "نعم"، قال الإمام. "إنه مرئي حتى قبل ذلك اليوم؛ لقد كان مرئياً منذ اليوم الذي سأل فيه:
>
> 'ألستُ ربكم؟'" 184 لقد رآه المؤمنون الصادقون حتى في هذه
>
> الدنيا، ألا تراه أنت؟ فأجاب الرجل: يا سيدي، إني أراك. اسمح لي بأمرك أن أذهب وأخبر الآخرين. فقال الإمام: لا، لا تخبر أحداً، فالناس جهلة لا يفهمون، بل يكفرون بك ويلعنونك. "

وتعليقات مؤلفنا:

> اعلم يا أخي أن هذا الموضوع كان دائماً مخفياً عن غير المستحقين وغير الأكفاء؛ ولم يُعهد به إلا لعدد قليل. إذا كان أحد العارفين الحقيقيين (أهل الحقيقة)

181 المرجع نفسه، ص 22.

1 82 شناخت، ص. 8 أ (الترجمة، ص. 31) .

183 المرجع نفسه، ترجمة أتي، ص. 47 ؛ راجع "طقوس الصابئة"، ص . 232 وما يليها، 239 وما قبله ".

184 إشارة إلى الميثاق المبرم في ما قبل الأبدية، في ليلة العهد، عندما سأل الله الإنسان في المستقبل، الحاضر في أنواعه المقوسة: "ألست أنا ربكم ؟" (القرآن 7: 171).

موجودًا في مكان ما، فإن الناس يشوهون سمعته ويسخرون منه...
كل شيء، سواء كان ظاهريًا أو باطنيًا، يمكن أن يكون بالنسبة لك شكلاً من أشكال العبادة (عبادة). إن العبادة، بلا شك، هي نفسها المعرفة (المعرفة)، لكن العبادة في كل حالة هي شكل من أشكال الأشياء في حد ذاتها، وتختلف عن كل شيء آخر. المعرفة عن طريق حاسة البصر تعني أنك تعرف هذا الشكل البشري الذي يرشدك، وهو ما يناسب الشخص الذي يحمل ظاهرياً جميع سمات الواقع البشري البسيط (الإنسانية). لكن لا يمكنك الحصول على تمثيل للقلب بالعينين. إن معرفة القلب تختلف عن معرفة البصر: إنها نور خالص، يضيء من تلقاء نفسه. ولا أملك أنا أيضاً القدرة على إخبارك بالمزيد، ولا تملك أنت القدرة على سماع المزيد. 185

الرؤية الإلهية هي تجربة يختبرها كل إنسان بمفرده؛ إنها كشف وإشراق نقي لـ "وحيد من أجل الوحيد"، وهو حدث روحي كامل لا يمكن مقارنة دليله بالمعايير التي تحكم الأدلة العامة، أو تلك التي تفرض نفسها على الحواس وعلى العقل العام، أو تلك المسجلة في التاريخ والتسلسل الزمني الدنيوي. إن الفعل المتعدي الوحيد الذي يمكن تصوره وفعال هو مساعدة كل رجل على لقاء إمامه، وهذا هو الدور الأبرز لسلمان الطاهر، "صاحب التلقين"، الذي يجسد في تعامله مع النبي خدمة الملاك الخفي. "ليس أكثر من هذا؟" قد يُطلب ذلك. لكن "هذا" وحده ربما يكون اللقاء الكامل الذي تتطلع إليه كل روح.

*"مهمة الإمام"*6

يمكننا أن نطلق على البحث عن هذا اللقاء اسم "مهمة الإمام". بما أن أسباب وتقلبات هذا المسعى هي نفسها التي تحفز وتوجه جميع الشروحات العقائدية للإسماعيلية، فإن الجوانب التي تناولناها حتى الآن ستكون كافية لتوفير أساس للبحث فيه. في هذه المرحلة، قد يشير ملخص موجز إلى الخطوط الرئيسية لمثل هذا التحقيق. أحد الأسئلة التي تطرحها طائفة تأهيلية مثل الإسماعيلية هو: هل هناك أي أثر لمنهجية روحية تجريبية، أو "علم النفس"، خاص بالإسماعيلية، يقود الروح إلى "الولادة"، إلى التحول، مما يجعلها مناسبة للرؤى الظاهرة، كما هو الحال مع الأرامل في أعمال بطرس اللواتي أصبحن في متناول قصة التجلي؟ لسوء الحظ، لم تصل إلينا سوى القليل من الوثائق المتعلقة بمثل هذه التربية،

185 المعنى الحقيقي، الصفحات 23-24، 48 (النص الفارسي، الصفحات 38-40، 73-74) 130

وخاصة الإسماعيلية الإيرانية المعاد صياغتها التي تهمنا أكثر هنا.

لكن لدينا بعض الرومانسية المتعلقة بالتأهيل، والتي تعود إلى فترة بعيدة، سبقت عصر الفاطميين. يعيد هذا الكتاب تتبع المراحل التي وضعت المبتدئ على "طريق البحث" وقادته إلى العضوية الرسمية في الجماعة الباطنية. مؤلفها المحتمل هو منصور اليماني، أول داعية إسماعيلي أُرسل (في عام 879/266) إلى جنوب الجزيرة العربية، حيث تُوجت مهمته بنجاح كبير. عنوانها ببساطة هو "السيد والتلميذ" (رسالة العالم والغلام)، 186. لا يسعني هنا تلخيصها، بل سأشير فقط إلى بعض خصائصها. والأساس فيها أنها ليست تاريخًا قصصيًا، بل سردًا نموذجيًا. 187

في محافظة فارس الإيرانية، وسط الجهل العام، عاش رجل نال المعرفة الحقيقية (أي إسماعيلي). بفضل قلبه الحساس وذكائه الحاد وحسه الأخلاقي الرفيع، فهم وهم الحياة وفراغها. يتخلى عن منزله وقومه، ويصبح حاجاً يجوب العالم، بين السكان الفرس والقبائل العربية. يصبح بطلنا، أبو مالك، نموذجًا للمنفي الروحي، والمغترب على غرار سلمان الفارسي أو "المجيد" لجابر، أو بطل رواية السهروردي عن المنفى الغربي؛ إنه الغريب، غريب الغنوصيين السيثيين (أبناء سيث). يدخل المدينة دون أن يلاحظه أحد أو يتعرف عليه أحد؛ هذا التخفي شرط أساسي لمهمته - وهي مهمة تختلف تمامًا عما اعتاد تاريخ الكنائس المسيحية افهامنا تحت هذه الكلمة، مما يعني هدفًا مختلفًا وانتصارات مختلفة. إن مهمته ليست التحدث في الساحة العامة ولا إقناع الجماهير. يختلط أبو مالك بمجموعة من المسلمين المتدينين الذين يتحدثون؛ بالطبع لا يقول من هو أو ما هو؛ يقدم نفسه على أنه أجنبي متدين في رحلة ويكتفي باغتنام الفرصة، بين الجمل، لإدخال سؤال بتكتم، ربما يكون مفيدًا، ومثيرًا للقلق بالتأكيد، لو كان محاوره قادرًا على فهمه. لكن سرعان ما يعودون إلى شؤونهم، فينهضون جميعًا ويتفرقون باستثناء واحد، شاب، مثله

186 قدم دبليو إيفانوف ملخصًا لهذه الرواية الروحية الصغيرة في دراساته حول الإسماعيلية الفارسية المبكرة (بومباي وليدن، 1948).

187 إن أسماء البطلين الرئيسيين هي أيضًا أسماء شخصيات نموذجية: يُدعى المعلم أبو مالك (Pater regis) والتلميذ صالح (.(Idoneus

مثل بارسيفال، يطرح بدوره السؤال الذي لم يخطر ببال أيٍّ من الآخرين، ولن يخطر ببالهم أبدًا، طرحه. هذا هو "التلميذ"، البطل الثاني في الرواية.

ثم تبدأ سلسلة من الحوارات التي توقظ تدريجياً فضول الشاب، وتثير لديه رغبة في معرفة المزيد، للدخول في طريق "البحث". "تكشف هذه الحوارات عن فن التربية الإسماعيلي بأكمله، أو دعونا نقول "علم النفس التربوي"، الذي يوقظ معنى الرموز، والرغبة في التفسير الروحي (التفسير) باعتباره الخروج الضروري من الحرف. لكن الخطوة الحاسمة الأولى لا تُتخذ إلا بعد محادثة مليئة بالعاطفة، يتلقى خلالها الداعي من تلميذه أول وعد رسمي بعدم الكشف لأي شخص عما سيتعلمه خلال محادثاتهما اللاحقة. وهذه المحادثات تُدخله تدريجياً في الأسئلة الأساسية، والتي ناقشنا بعضها هنا. إنهم يبهرون الشباب؛ ومن الآن فصاعدًا، يسيطر عليه جاذبية بُعد غير متوقع يفتح الطريق للتحرر الروحي. ليس فقط التناقض بين الظاهر والباطن (الظاهر والباطن) هو ما تم الكشف عنه له؛ هذا معروف أيضًا للصوفيين. فثمة المزيد، وبالتحديد الباطني للباطني (باطن الباطن)، أي ما يكمن وراء الصلة العضوية بين الظاهر والباطن، وهو ما يمثل مفتاحها بمصطلحات الإسماعيلية، أي العالم الثالث، كون الكنيسة الباطنية، الكون المقدس، عالم وسيط بين الكون المادي والكون الروحي: هذا هو "الفردوس الكامن"، "العالم الملائكي المحتمل"، المبني على تقليد التسلسلات الهرمية السماوية. ثم يتم الإعلان عن تحول التلميذ؛ وتستيقظ هذه الإمكانية فيه أيضًا؛ ويطلب أن يرى وأن يعرف المزيد عن "الشخص" الذي يحمل في يديه رمزياً مفاتيح الجنة، أي الإمام. 188

188 إن معرفة الظاهر، كما يشير مؤلفنا، تتوافق مع درجة الحيوان؛ ومعرفة الباطن، تتوافق مع درجة البشر: إن امتلاكها يعني أن تكون مؤمناً حقيقياً، أي إنساناً بالمعنى الحقيقي. وأخيرًا، فإن ما هو باطني من

هذه الصفات هو سمة من سمات الملائكة. إن اكتسابها يعني أن تصبح كائناً روحياً فيما يتعلق بالمعرفة، مع البقاء إنساناً فيما يتعلق بالمظهر الجسدي. وهكذا يُطلق على رسول الله اسم الحجاب الذي يخفي الملائكة (حجة الملائكة، المرجع نفسه، ص 96). إن التحول الملائكي الذي يبدأ به العارف الشاب عملية التأهيل يفترض وجود علم أنثروبولوجيا تكون استنتاجاتها واضحة تمامًا. في هذا العالم يوجد نوعان فقط من الرجال بالمعنى الحقيقي والحقيقي: (1) 'عالم روحاني (المقابل لـ حكيم متألّه عند الإشراقيون، "العصر الثيوصوفي")، الذي بلغ قمة المعرفة الدينية والذي أدركت روحه تجريبياً روح اليقين، و(2) المتأله، التلميذ الذي يسعى إلى الطريق ويتقدم، وهو ملاك في القدرة. أما الباقي فهو بشري فقط بمعنى مجازي بحت (المرجع نفسه، ص 97).

في هذه اللحظة، يختفي المعلم. لقد ذهب لاستشارة "ولي الأمر الأكبر" للشاب، أي الداعي من الدرجة الأعلى التالية. سرعان ما يعود مسرعاً ليخبر تلميذه أن "أبواب الرحمة مفتوحة على مصراعيها أمامه". ينطلق الاثنان معًا، مثل جورنمانز وبارسيفال، نحو "عتبة الرحمة"، ويحرصان على عدم إخبار والد الشاب الحقيقي بأي شيء عن الرحلة.

هنا يبدأ مشهد "التحول"، وهو طقس التأهيل بحد ذاته. بعد أن سُمح للحاجين بالدخول في إحدى الأمسيات إلى حضرة الشيخ، الداعي الأكبر، ومجلسه، سرعان ما انسحبا؛ وقضيا الليل مع رفاقهما في مناقشات ودية ومفيدة؛ وعند الفجر عادا إلى منزل الشيخ. يُعقد الاجتماع، وبعد خطبة رسمية يلقيها الشيخ، يبدأ حوار يمهد الطريق لطقوس التأهيل. وفي سياق ذلك، يتعلم المبتدئ أن الاسم الذي يحمله بحكم نسبه الأرضي ليس اسمه الحقيقي، وأنه في الوقت الحالي ليس لديه اسم - وهو وضع يتوافق مع وضعه كـ "طفل حديث الولادة" روحياً. إن الشيخ هو الذي يجب أن يعطيه اسمه الحقيقي، اسمه التأسيسي، الاسم الذي سيكون إلهه والذي سيعبده. 190 سيتم هذا التنصيب باسمه الحقيقي، بمناسبة ذكرى

189راجع في رواية السهروردي "المنفىالغربي". في الكشف لمهارته عن وجود الملائكة أو العقل الذي يسبقه، يتحدث العقل الملائكي جبريل الفعال، على الرغم من شبابهم الأبدي، عن آبائهم المسنين (جد أجداد) . بالإضافة إلى ذلك، لدينا هنا التماثل بين السماء والأرض الذي تتطلبه التماثلية بين التسلسلات الهرمية الإسماعيلية.

190 جزء من الحوار (= Shالشيخ، = Dالتلميذ): " Sh: أيها الشاب، لقد أغضبك صديق جاء إليك كمبعوث، محبوب من رسول جاء لزيارتك. ما اسمك؟ - D: عبيد الله بن **عبد** الله عبد الله الصغير، ابن **عبد** الله). - sh: هذا الاسم يصف صفاتك وقد سمعنا عنها بالفعل (هنا يتم التلميح إلى سؤال غير معلن). - D: أنا رجل حر، ابن سيف الله. - sh: من، إذن، قد حررك : من حالتك الخادمة، أنك أصبحت رجلاً حراً ؟ - D: (يشير بإصبعه إلى من أهله) هذا الحكيم. - sh: لكن ألا ترى أنه هو نفسه **عبد**، وليس المالك ؟ كيف تمكن من تحريرك ؟ - D: لا، في الواقع، لا يمكن أن يكون قد فعل ذلك. - sh: إذن ما هو اسمك الحقيقي ؟ -D: (يبحث عبثاً عن الإجابة.) - SH: أيها الشاب، كيف يُعرف شيء، أكثر من طفل حديث الولادة، إذا لم يكن له اسم ؟ - D: لقد ولدت لك. ثم يتعين عليك إعطائي اسمًا. - sh: سأفعل ذلك بعد مرور سبعة أيام. - D: لماذا التأخير ؟ Sh: لصالح الطفل حديث الولادة. - D: وإذا مات الطفل حديث الولادة قبل أن تمر الأيام السبعة ؟ - Sh: لا شيء سيقع ؛ سيحصل على اسمه بمجرد أن يمر الوقت. - D: ولكن هل سيبقى هذا الاسم الذي تستعد لإعطائي إياه لي ؟ - Sh: طالما أنه إلهك. - D: كيف يمكن للمرء أن يتحدث بهذه الطريقة ؟ - Sh:اسمك هو اسمك الرب وأنت عبده. لا تشارك في مناقشات خارج الدور. اذهب الآن، حتى اليوم المحدد ". (المرجع نفسه، ص 101، 102.) تتضح الكلمات الختامية للحوار، التي تبدو غريبة في البداية (يُفاجأ D بها)، إذا قارناها بتعاليم قُسطا بن لوقا المذكورة أدناه (ردًا على السؤال "من هو

ميلاده، بعد سبعة أيام. ويقام الحفل بالفعل في نهاية الأسبوع: ففي وسط الجمعية، يسير الشيخ والتلميذ الجديد بخطى مهيبة نحو بعضهما البعض. ثم يقول نصنا: "يبدأ الشيخ في قول الأشياء التي لا يستطيع القلم كتابتها، والتي لا يستطيع الخيال اختراعها، والأشياء التي لا يمكن أن ترتقي إلى الوعي الدنيوي". 191 لا يكشف النص عن هذا السر العظيم، خشية أن يقع الكتاب في أيدي خصم متشدد. لكن "سر الاسم" يُعطينا لمحةً عنه. هذه اللحظة الحاسمة في "البحث عن الإمام" هي إيقاظ الوعي لسرّ الشعار: "من عرف نفسه عرف ربه". 192

ربي؟ انظر إلى الأسماء التأسيسية (أسماء الطرق) المؤلفة من اسم الإمام واسم أو صفة تعبر عن علاقة إخلاص شخصي للإمام؛ على سبيل المثال، في إيران (لا سيما منذ إحياء التصوف في نهاية القرن الثامن عشر على يد نور علي شاه) الأسماء المؤلفة من علي (= عالي) شاه (= ملك): نور علي شاه (نور الملك العلي)، ماست علي شاه (المسكر بالملك علي)، مجذوب علي شاه (الممتلئ بنشوة الملك علي)، إلخ.

191 لقد وصل البحث عن الإمام الآن إلى نهايته (بالطبع لا يمكننا تفسير الكشف عن السر على أنه يعني أن العارف الجديد يحصل على "العنوان" السري للإمام الخفي؛ لقد اقتبسنا بالفعل أكثر من نص واحد يوضح أن العلاقة بالإمام لا يمكن اختزالها إلى أي قرب مكاني أو مادي). ولتوضيح أنه يتحدث عن بحث داخلي وحج، يقدم المؤلف مراحله من حيث "التأويل الروحي"، أي التفسير الروحي للشعائر التي يمارسها الحجاج إلى مكة بمعناها الحرفي. إن تأويل هذه الطقوس يتوافق تمامًا مع التحول الروحي للعارف: فهو قادر على ارتداء الإحرام الذي يرتديه الحجاج لدخول الأراضي المقدسة. وهو قادر على إتمام "الطواف" حول الكعبة، وأداء المناسك المقررة، وتلاوة الصلوات المعتادة؛ ويكمل حجه بتلاوة الآية الكبرى. يتوافق كل هذا مع ما نعرفه عن الإسماعيليين فيما يتعلق بشعائر الحج؛ فالحج إلى الكعبة هو التخلي تدريجياً عن المعتقدات التي اعتنقها المرء بالعرف والتقليد، والارتقاء من درجة المستجب إلى درجة الحجة. وارتداء الإحرام هو الانفصال عن ممارسات ومجتمع أولئك الذين يتمسكون بحرفية الدين. تشير "الطوافات" إلى الإسراع للوصول إلى الإمام، إلخ. (انظر كالامي بير، ص 96 من النص). قد يتم توضيح هذا البحث من خلال السير الذاتية للإسماعيليين المشهورين، مثل ناصر خسرو (انظر دراستنا التمهيدية، الصفحات 28-33)، أو حسن صباح (مؤسس ألموت، الذي اعتنق الإسماعيلية في سن السابعة عشرة بعد مرض خطير، في الري، مسقط رأسه). ويمكن للمرء أيضًا أن يشير إلى أوجه التشابه مع طقوس التأهيل التي تمارس في التصوف: الوضوء الخاص، وتغيير الملابس، وفرض اسم جديد، والمشاركة في الكأس الصوفية (وهي عادة مذكورة في الفتوات نامه، أو كتيبات "الفروسية الروحية"، على سبيل المثال تلك التي ألفها "عبد الرزاق كاشاني" باللغة الفارسية)، مما يشهد على هذا الاندماج بين الإسماعيلية والتصوف الذي أعطى، بعد الغزوات المغولية، التصوف الإيراني، أو التصوف الشيعي، طابعه الخاص.

192 ليس لدي هنا مساحة للتعليق على مراحل التأهيل كما وصفها المدافعون الأرثوذكس في عدائهم الذي لا يمكن اختزاله للإسماعيلية: تسع مراحل من "رمي الرمح" و"الاختبار الفيزيولوجي" من قبل الداعي (زرق و طفاروس) إلى المرحلة النهائية التي يتخلص فيها العارف من قشوره وينسلخ (إنسلاخ). لا يحق لنا، لمجرد أن ما وصل إلينا من روايات خصوم

في الواقع، تقدم مراحل قصتنا الروحية الصغيرة تباعاً جميع المواضيع التي، بشكل عام، تجمع نصوصنا حول مفهوم "الولادة الروحية" . على سبيل المثال، يعلن كلامِ پير (أحد السجلات الرئيسية للإسماعيلية المُعاد تشكيلها في ألموت التي وصلت إلينا) أن "الولادة الجسدية" تحدث في عالم التنزيل (حرف الدين المُوحى به)، بينما تحدث "الولادة الروحية" في عالم التأويل، أي عالم التفسير الباطني أو الباطني. وهنا يضع مؤلفنا، متبعًا الميل الإسماعيلي لتفسير العهد الجديد سواء كان أصيلًا أو "أبوكريفيًا"، اقتباسًا من إنجيل القديس يوحنا: "إن لم يولد الإنسان من جديد، فلن يرى ملكوت الله". 193 يعتمد هذا الانتقال من التنزيل إلى التأويل، الذي يُنظر إليه كولادة جديدة، أساسًا على "معرفة الإمام"،التي تُصبح بذلك ضرورة مُطلقة؛ 194 وهذا الانتقال، خروج هذا التفسير، هو هذه المعرفة نفسها. وفي الوقت نفسه، تعتمد معرفة الإنسان الكامل أساسًا على معرفة الذات. "من لم يبلغ معرفة إمام عصره ومعرفة نفسه، سيموت في جهل". 195 "إمام عصره":

لا ينبغي فهم هذا المصطلح بمعنى التسلسل الزمني غير المُثير للجدل، بل بالمعنى الذي، كما رأينا، يُمثل كل عارف "فترة" من إمامه، الذي هو بالنسبة له عصره. إن بلوغ هذه المعرفة يعني، بالتالي، احتلال المرء مكانته بين الملائكة ذوي أعلى الدرجات، الملائكة المقربين، وبلوغ السعادة في الكونين، وهي معرفة الذات. النص الفارسي واضح في هذا: "من عرف نفسه، عرف ربه"، وهذه هي معرفة الإمام. 196 وبات بإمكاننا الآن القول إن صورة الإمام تجلّت في المعرفة الإسماعيلية، في أوج نضجها الروحي، كرمز للذات، بمعنى أنها، بعيدًا عن معارضة الإله الشخصي (وهي معارضة يميل إليها بعض كتّابنا في التصوف المقارن)، لا يمكن للذات أن تتجلى إلا من خلال هذه الصورة الشخصية التي هي مظهرها، وهيئتها المتجلية. في ظل هذا الشكل المُتجلّي، يبقى

الإسماعيلية المغرضة، أن ننكر قيمة هذا التأهيل. بإمكان الإسماعيلية أن تبرر نفسها دون ادعاء التمسك بالعقيدة الصحيحة؛ انظر ملخص براون، الجزء الأول، الصفحات 411-415، وملاحظات برنارد لويس في مجلة دراسات مدرسة الشرق (1938)، الصفحة 696.

.193 كلامِ پير، ص 114 من النص، وإنجيل القديس يوحنا 3: 3؛ تم اقتباسه حرفيًا تقريبًا.

195 المرجع نفسه.' ص . 72, 114 -15. بالنسبة للشيعة الإثني عشر، فإن إمام ذلك الوقت هو الإمام الثاني عشر، "الإمام الغائب"، الذي سيغير ظهوره العالم.

196 المرجع نفسه، ص 73 ؛ راجع الحاشية 177أعلاه، شعر ناصر خسرو.

الوضع حوارياً في جوهره. لكنه لا يحدث على مستوى الجماعة؛ بل يفترض تفرّداً أصيلاً، يتكرر في كل درجة لاحقة، كتكامل متزايد ومتناسب مع هذا التفرّد.

هذا الوضع وهذه الضرورة المتمثلة في "الذات وحدها مع ذاتها" تحدد ما يعنيه للمؤمن الحقيقي أن يقول "إلهي"؛ إن الإله الموحى به لا ينتمي إلى الجميع بل إلى كل فرد وفقًا لقدرته على الرؤية؛ وما تتصوره هذه الرؤية عقليًا هو تفرد إلهي حقيقي باعتباره - تجلي. يتضح هذا الوضع من خلال نصٍّ رائع يُنسب إلى الطبيب المسيحي قسطا بن لوقا (القرن العاشر الميلادي)،197 والذي يبدو أن الإسماعيلية قد تبنته عبر قنوات لا تزال غير واضحة. يلخص هذا النص بدقةٍ مُذهلة كل ما حاولنا هنا توضيحه بشأن معنى ووظائف التسلسل الهرمي الإسماعيلي:198

> سأل عَمَلَق اليوناني سيده قسطا بن لوقا: "هل ستعلمني أن أعرف إلهي (معبودي)، حتى أتمكن من الاقتراب منه وحده والاحتماء به وحده؟" قال له الحكيم: "هل تعرف من يجعلك تعرف نفسك (نفسك، روحك)، يا من كنت جاهلاً بنفسك؟" من الذي يُريك المزايا والأضرار المترتبة

197كان قسطا بن لوقا، وهو من مواليد بعلبك، من أصل يوناني؛ وكان ملكيًا، أي مسيحيًا أرثوذكسيًا. بحسب إهداءات أعماله، لا بد أنه ولد حوالي عام 820 ميلادي وعاش من 70 إلى 80 عامًا (انظر Encyclop/die de / 'Islam,

art. s.v.). اشتهر كطبيب، ولم يكن أقل خبرة في الفلسفة والفلك والهندسة والموسيقى. إلمامه العميق باللغات اليونانية والسريانية والعربية جعله مترجمًا في مصاف حنين بن إسحاق. استوعبت الثقافة الإسلامية جزءًا كبيرًا من العلوم الكلاسيكية من خلال ترجماته. كفيلسوف، اشتهر بشكل خاص بدراسته للفرق بين النفس والروح (الجسد اللطيف). تتجلى أصالة فكره في موقفه من العلوم الخفية؛ فهو يُقر بجميع المعطيات (السحر والشعوذة وغيرها) لكنه يفسرها على أنها حقائق نفسية. من هذا المنطلق، يستحق اهتمام المعالجين النفسيين. يبدو أن هذا الجانب من عمله هو ما يفسر وجوده في الباطنية الإسماعيلية.

198 يُستشهد بهذا النص البالغ الأهمية بإسهاب في كتاب إدريس، الفصل التاسع عشر، صفحة 225. لا أستطيع تفسير "استيلاء" الإسماعيليين على قسطا، ولا أستطيع تفسير

وجود عَمَلَق، تلميذه؛ حتى الآن لم يشر إلا بول كراوس إلى نص إسماعيلي يحتوي على رواية يجب أن تكون مطابقة لروايتنا (انظر جابر بن حيان، الجزء الثاني، الحاشية 1 في الصفحات 47-48). وأشار كراوس أيضًا إلى أن رسالتين من

بين "كتب جابر الـ 112" تحملان عنوان "كتاب العمالقة"، وأنه لا يبدو أن هناك سببًا وجيهًا لهذا الاسم؛ ومع ذلك، "يلعب العمالقة دورًا كبيرًا في التاريخ الأسطوري لمصر القديمة"، ويذكر كتاب الجفر منسوب إلى الإمام السادس، جعفر الصادق، العمالقة جنبًا إلى جنب دانيال وسليمان والفلاسفة.

على ذلك في حياتك، عندما لم تُعرها اهتماماً؟ من يجعلك، بشرط أن تلتزم بشريعته، تعرف ما الذي يجعلك تنسى الخوف إذا ما هددك؟ هو الذي ينجيكم من الحزن، والذي ينتج فيكم شيئاً تتذوقون حلاوته الداخلية وتشعرون بقوته في الوقت نفسه، شيء يجعلكم مستقلين عن كل شيء ليس هو؟ وأضاف: "إذا كنت تعرفه، فلا يمكن أن يكون ذلك إلا كجزء منك". إذن فقد وجدت ربك (فقاد وجدتا ربك)؛ إذن فأنت مؤمن صادق. وسأل عَمَلَق:

"يا مصدر نور السر! ما الذي وراء إلهي حتى أكون من بين الذين نالوا كل شيء؟" فقال له الحكيم: "وراءه من هو له كما هو لك، واحد لواحد، وهكذا حتى عتبة من فيه جميع الذين هم أدنى منه، من لا يبلغه حكيم من عصره ولا أهل زمانه، من يحتاجه جميع الذين هم في عصره. ذلك هو رب أرباب هذا الزمان، حاميٌ له مكانة في الخلق تسمح له بطلب العون من ربه العظيم وأن يسمعه حاميه الخفي؛ فخفاؤه يحجبه عن الذي هو أدنى منه، وارتفاعه يخفيه في علوه؛ وهكذا حتى الواحد الأسمى، رب عالم البدء، الروح القدس، هو رئيس الملائكة الأزلي والوجود الأول، منه انبثقت البداية وفيه اكتمل الوجود. أما ما وراءه، فهو... لغز بلا اسم، نعمة بلا عدد.

"تأمل يا أخي في مواضع الحكماء والرموز التي وضعها العارفون." كن وفياً للوعود والأيمان التي تلقيتها مني. حافظ على طاعتك للحدود. اعرف حدك في المعرفة، (حدود علمك) فحينئذ ستعرف بدايتك ونهايتك، (مبدأك ومنتهاك) وستعرف إمامك، وستبلغ توحيد خالقك (مبدعك). أسأل الله أن يعينك ويرشدك! نسأل الله أن يرفعك من خلال درجات الخلاص. المجد له على أنه أنعم علينا بمعرفة الحدود التي بها يتجلى المحبوب. ليثبتنا في طاعة أصدقائه الذين من خلالهم يتجلى الوجود في الكون المقدس. "

يبدو لنا أننا طوال هذه الصفحات كنا نعلق فقط على هذا النص، الذي يتميز بكثافته. لقد تحدثنا عن الوظيفة الإلهية للتسلسلات الهرمية الإسماعيلية كما يتضح لنا من خلال التوافق بين الحدود والتسلسلات الهرمية السماوية، في ضوء

معنى "الأفق" الضمني في كلمة حد. وهناك تحديدًا نجد الصلة بين معرفة الذات ومعرفة الله: "واحد مقابل واحد" (kath'hena = واحد لواحد). وهذا يعني: إلهك هو الشخصية الغامضة التي تظهر عند "أفقك"، "حدك"، وهو "حدودك" وأيضًا رفيقك في التأهيل (كما هو الحال مع سلمان وجبريل بالنسبة للنبي)، أفق وعيك المتجاوز. ملاكك هو ملاك هذا التجلي الإلهي لك، والذي هو في مقياس وجودك. لكن، كما يذكرنا قسطا بن لوقا، فإن إلهك هو أيضاً إلهه، أي أن حدك له حده الخاص. إن الارتقاء إلى هذا الحد هو إدراك تجلي إلهي جديد على مستوى جديد. ويرفع رفيقك في التأهيل نفسه إلى أفق أعلى عندما يرفعك إلى أفقه الخاص، وعندما ترفع أنت أيضاً إلى أفقك الرفيق الذي يتبعك. هذا هو المعنى العميق للجملة المنسوبة للإمام المعز: "المؤمن الحق لا يكون مؤمنًا حقًا إلا إذا أقام مؤمنًا حقًا مثله". 199 "واحد مقابل واحد"، هذه هي الصيغة لما يجب أن نسميه هنا التوحيد التعاقبي، الذي يسير جنبًا إلى جنب مع علم الملائكة وتقليد الملائكة: قلبٌ رأسًا على عقب لجميع التسلسلات الهرمية الصوفية من القاعدة إلى قمم البليروما. وهكذا نرى أن الوحدة غير المرئية في قمة هذه القمم ليست وحدة "قادر على كل شيء" في علاقة مباشرة ومتساوية البعد مع جميع الواحدات: بل هناك تكاملات متتالية ومتكررة

199 ستروثمان، ص 61، السطر 3؛ 114، السطر 11؛ انظر أيضًا إدريس، الفصل. XX ، ص. 236 ؛ يأتي الخلاص إلى الروح من خلال تمسكها بالحدود ؛ يصعدون من خلال معرفة أولئك الذين يسبقونه . ثم يرتفعون في صحبة حدودهم نحو صفوف الأئمة، الذين اكتمل معهم صعود معبد القائم النبيل. هذا الصعود وهذا الارتفاع نحو المعبد السامي للذكاء، الانبثاق الأول(الروح)، لا يتوقفان. هذا الالتزام هو لكل روح توحيدها ؛ إنها المعرفة للعالم الروحي الذي يتكون من الوصول إلى الوجود بالمعنى الحقيقي، الكمال الثاني. هذا الصعود من درجة إلى درجة من "السماوات" الباطنية، التي تروج لها المساعدة التي يقدمها كل حد إلى التالي، يذكرنا بقطعتين فضوليتين نشرهما إم تي دي ألفيرني في "رحلات الروح فيعالم آخر وفقًا لمؤلف مجهول من نهاية القرن الثاني عشر،" أرشيفات التاريخ العقائدي والأدبي للعصور الوسطى، 1940-1942، لوحة.

ص. 268-69، على الرغم من أنّ هذه التلميحات المجازيّة لا تسمح لنا بتأسيس بنوّة ماديّة بين الطّبيعيّة الأوّليّة والإسماعيليّة ؛ تجدر الإشارة، على الإطلاق، إلى التّوزيع الهرميّ الّذي لاحظناه أعلاه. مع هذا الصعود نحو الإمام القائم، البديل عن الملاك العاشر، يمكن للمرء أيضًا مقارنة التفسير الذي قدمه الإشراقيون للإشارة القرآنية إلى "انشقاق القمر"، باعتباره يدل على اقتران المتصوف بالعقل الفعال (حيث أن ملك فلك القمر يسمى أيضًا إسماعيل).

لوحدات ثنائية أو وحدات عليا. الفكرة التي تحكم تدرج هذه "الآفاق" هي البديهية التي وجدناها في بداية الثيوصوفيا الإسماعيلية: الإله الخفي ليس الإله الشخصي المُعلن؛ ومن صفات هذا الأخير، الإله الوحيد الذي تُختبر معه علاقة شخصية، أنه "فريد لكل فرد فريد"، أي أنه يتجلى ويظهر بشكل فريد في كل أفق من أفق التجلي الإلهي. وفي أعلى أفق يمكن الوصول إليه، تُهيئ صورة الإمام، وهو التجلي الإلهي الأول، هذه التجليات وتُظهرها، وتوحد كل واحد لكل واحد.

الآن يمكننا أن نفهم أفكار مؤلفينا حول التسلسل الهرمي لجماعتهم. لقد ذكرنا بعضها بالفعل؛ أما الفكرة الأساسية فهي فكرة التماثل المتكرر من درجة إلى درجة. نتذكر أن جميع الحدود، وجميع الرتب الروحية، تشير إلى العديد من القيامات، أي البعث؛ كل من "الرفاق" ينهض، "يُبعث" إلى الشكل الروحي الذي يصل إليه عندما يرتفعون إلى "أفقه"، أي عندما يكتسب الوعي بهم. ولهذا السبب يكون كل حدّ بمثابة قيّم، وقائم، لمحدوده الخاص - أي للحدّ أو الرفيق الذي يليه مباشرة؟ 200 كل حد هو إمام لمن يليه، وهو الإمامة لمن هو محدود (الذي به "يحتويه" مثل معبد النور الذي يدعمه الإمام). 201 إن المعنى الباطني (التأويل) للموت هو هذا الانتقال من درجة إلى درجة، من التحول إلى التحول، وفي كل مرة يتم تضخيم بُعد الرؤية. 202 لقد فهمنا الآن لماذا يُعدّ التوحيد في كل درجة من درجات التمسك بالحد السابق الذي يرفعها نحوه توحيدًا لها - كما أعلن قسطا بن لوقا أيضًا - توحيدًا للواحد الأحد (إلهها)، وهو مماثل للتوحيد الذي يحققه العقل الثاني تجاه رئيس الملائكة الأول. وهكذا فإن إعلان الإسماعيليين عن الإيمان التوحيدي يفلت من فخ التوحيدية وكذلك من الازدواجية اللاواعية للأرثوذكسية من خلال أن يصبح نوعًا من "الوحدانية". تُعتبر دورة "البعثات الثمانية" (التي تتألف من عبور عتبات "الفردوس

200 **أنظر .**نص إدريس، مقتبس في صعود الفاطميون :ص، الصفحات 54-55 من النص العربي.

201 أنظر لدريس، الفصل. XVI، ص 210؛ هنا يوجد تطور طويل، لا يسعني إلا ذكره هنا، حيث تتم مقارنة عمل التأويل بشرح الناسوت (الإنسانية الدقيقة) للإمام (انظر القسم 4 أعلاه)؛ فكما أن ألوهية الإمامية
تتجلى من خلال الناسوت، كذلك تجتمع الحقائق الفلسفية (حقائق الدين) في المتأهلين، ويجتمع الكاملون في التآيد (المجلس السماوي)، كما أن الله أو الألوهية تتركز في الإمام، ولا يمكن
إظهارها إلا من خلال التعاليم الدقيقة للتأويل.

202 المرجع نفسه، الصفحة 223.

" الثمانية 203 وصولاً إلى عتبة الإمام) "السعي وراء الإمام" داخل الجماعة، ويُنظر إليها على أنها "المسيرة الروحية" للمريد الإسماعيلي 204.

هذا المسعى الذي يرفع كل عارف، والذي يحوله من قيامة إلى قيامة، ومن درجة إلى درجة في معبد النور الذي هو الإمامة، لاهوت الإمام، هو في حد ذاته صعود عمود النور هذا الذي مكننا من التعرف في المعرفة الإسماعيلية على أحد أكثر الزخارف المميزة للمعرفة المانوية. لقد وجدنا هذا الموضوع مرة أخرى في المظهر المميّز بالقدر نفسه لما سُمّي بـ theologoumenon (الرأي/التصوّر اللاهوتي) الخاص بـ«الأعضاء. "وهنا مرة أخرى ندين لأبي يعقوب السجستاني - في هذه الحالة، لتفسيره الشخصي لنص من الإنجيل. لكن -وهذه تفصيلة جديرة بالملاحظة للغاية- فإن الدرس الذي عرفه عالم اللاهوت الإسماعيلي لدينا يجلب إلى النص، الذي نقرأه اليوم على أنه أصيل، تغييرًا يتوافق بشكل لافت للنظر مع درس معين من عظة الجبل كما قرأها كاربوقراطيس الغنوصي (القرن الثاني). بينما نقرأ في أناجيلنا: "صالح أخاك أولًا، ثم تعال وقدّم قربانك" (متى 5: 24)، يقول نص الغنوصيين: "إن رأيت أنك لست مسالمًا مع نفسك، فاذهب أولًا وصالح نفسك". إليكم الآن النسخة التي نقرأها في كتاب أبي يعقوب السجستاني لمقطع من إنجيل متى (25: 40 و45): 206 حيث "يجمع الرب الأبرار والأشرار في مكان

203 إدريس، الفصل. السادس عشر، ص. 236 ؛ هذه "العتبات " الثمانية هي "القيامات الثمانية" (القيامة) تتميز بدرجات التسلسل الهرمي الباطني (المرجع نفسه، ص 221).

204 وراجع أيضا نص مؤيد الشيرازي نقلا عن ادريس ص 74. 238؛ يكمن في البنية الأساسية للإنسان أنه بعد أن حقق صورته الرقيقة، يصبح ملاكًا (الإنسان لا بدّ له أن يصير مَلَكًا).هذا النمو مشابه لنمو الجسم المادي. يجب أن يشبه الشكل النبيل "والديه السماويين" أكثر فأكثر إذا أراد العودة إلى أصله، ويكتسب هذا التشابه من خلال الالتزام بالحدود التي تجذب الروح إلى أعلى فأعلى نحوهم. من ينفصل عن جسده المادي، ويستوفي هذا الشرط، يتحول إلى شكل الحدود، أو الكيانات السماوية: يتعرف عليهم ويتعرفون عليه ؛ يوجههم، ويأخذ مكانه في صحبتهم وفي مسكنهم.

205 لقد لفت انتباهي إلى هذا المتغير الأساسي، وكذلك إلى الأسئلة التي

ستطرح أدناه في الختام، من خلال إحدى حلقات سي جي يونغ الدراسية، "الجوانب النفسية لهراطقة نيتشه"، الجزء 7 (متعددة المطبوعات، 1936).

206 كتاب الينذبي، ينبع 38، حيث يسأل أبو يعقوب نفسه كيف يمكن للمرء أن يقبل عبثية النتيجة التي ستكون متطابقة للأخيار والأشرار بعد انتقالهم إلى العالم الآخر، وعبثية الإنتاج غير المحدد للأفراد، قرنًا بعد قرن، إذا لم تكن النتيجة، بعد الموت، وضعًا مختلفًا في كيانهم؟ هل يمكننا أن نقترح وجود خالق لهذا العالم يسعى إلى تحقيق مكسب ما أو تجنب ضرر ما من خلال خلق هذا العالم؟ إن هذا الافتراض سخيف إذا تم أخذه بمعنى العلاقات النفعية القائمة على خارجية الأجزاء عن بعضها البعض، لكن أهميته تتغير تمامًا إذا تم أخذه بمعنى نص الإنجيل كما علق عليه أبو يعقوب.

واحد، ويقول للأبرار: أحسنتم صنعًا بي! كنت جائعًا فأطعمتموني، وكنت عطشانًا فسقيتموني! كنتُ جائعًا فأطعمتموني. وكنتُ عطشانًا فسقيتموني... فيجيبه الأبرار: متى كنتَ جائعًا وعطشانًا، ومتى كنتَ أسيرًا، حتى أطعمناك وسقيناك وكسوناك وأنقذناك؟ فيقول لهم الرب: صدقتم، ولكن ما فعلتموه لأنفسكم (بأنفسكم، أي لأنفسكم)، فقد فعلتموه لي. 207 لكن أناجيلنا لا تقرأ "ما فعلتموه لأنفسكم" بل "لأحد إخوتي هؤلاء الصغار". إن الدافع العميق الكامن وراء هذا الاختلاف يشهد على استمرارية لافتة بين المعرفة المسيحية والإسماعيلية.

إن مقطع أبو يعقوب يستدعي ملاحظتين. أولها أن تفسيره لنص الإنجيل يوضح لنا بكل وضوح إلى أي مدى كان مدركًا للعلاقة العميقة بين مفهومي الذات والروح اللذين يرمز إليهما بكلمة واحدة هي "نفس". ويقول: "إنها روح العالم التي تتحدث هنا مع أرواحها، الأرواح الفردية التي تحتاجها للوصول إلى ما تعنيه رتبتها - مما يعني أنها تحتاج إلى الهبات المعقولة التي تكتسبها الأرواح الفردية في هذا العالم من خلال وسيط الأشياء المحسوسة". 208 كما أشرنا مرارًا، فإن معرفة الذات، أو "الروح"، أو "الكيان الكامل"، هي معرفة الإله الشخصي، أي الإمام. ومن ثم، فإن الإمام هو تجسيد هذه الذات، هذه الروح التي يتجلى وجودها من خلال الأرواح التي تعمل وتتفاعل معها، والتي تُجري معها حوارًا. أما الملاحظة الثانية، فهي أننا أمام النسخة الإسماعيلية من المفهوم المانويّ لـ"الأعضاء"، كما رأينا سابقًا في النسخة الإسماعيلية لرمز صليب النور وعمود النور. هناك أكدنا أن هذا التمثيل كان قائماً على التماثل بين كل واحد والكل، وهو تماثل يجد تعبيراً لافتاً في حقيقة أن كل حد يعتبر بمثابة "فترة" من الدورة، من العصر الذي هو إمامه. دعونا نتذكر أيضاً المدينة السماوية التي بناها الأئمة منذ الأزل "من أرواحهم وبوسائل أرواحهم". "ثم، في الواقع، ما

207 وينتهي الاقتباس على النحو التالي: "ثم سيقول للأشرار: ما أشد شركم الذي فعلتموه بي!" كنت جائعاً ولم تعطوني لحماً. كنتُ عطشاناً فلم تسقوني... فيقولون له: يا رب، متى كنتَ هكذا؟ فيجيبهم: نعم، أنتم صادقون، ولكن كل ما أغفلتموه عن أنفسكم، فكأنكم أغفلتموه عني. "

208 إلى هذا التحديد للمسيح مع روح العالم يمكننا مقارنة الهوية الظاهرية التي حللها وايدنجرين، ص. 82-83، بين المسيح باعتباره "العقل العظيم" في عمل المتصوف السرياني استفانوس بن سودايلي والمفاهيم الإيرانية والمانوية التي سبق ذكرها هنا.

يفعله كل فرد "الروحه"، وما تفعله كل "فترة" لنفسها، يتم فعله من أجل المدينة السماوية، من أجل الدورة بأكملها."

وفي الوقت نفسه، يشكل هذا التشابه أساس الأخلاق الصارمة الوحيدة، وهي الأخلاق التي تجعل الإنسان مسؤولاً أمام نفسه. لأنه إذا كان عليك أولاً أن تصالح نفسك مع نفسك، فهذا يعني أن شكل حبك (لأي من إخوتك) هو نفسك، و"حبك يعادل ما أنت عليه" (نيتشه). لذا، عليك أولاً أن تُحسن إلى نفسك؛ فكل ما عدا ذلك يتبع ذلك. بعبارة أخرى: أنت مسؤول، أي أنك تُحاسب على الرؤية التي تُمنح لك عن إلهك؛ فشكل رؤيتك وعبادتك، مثل شكل حبك، يُعادل ما أنت عليه. وهذه الأولوية تحديداً للوجود على الفعل هي التي تشكل أساس التبادل المفترض في كل من درس الإنجيل لدى الغنوصيين وفي اللاهوت المانوي لدى "الأعضاء". "ما فعلتموه لأنفسكم، فعلتموه لي." بما أن الفعل هو شكل من أشكال الوجود، فإن هذا يعني أن كل روح تتحمل مسؤولية الوجود لتكون الكيان الذي تجسده والذي هي "عضو" فيه. لقد تحدثنا عن وجود تشابه بين كل فرد والكل. هذا الشعور الغنوصي، الذي بلغ ذروته، يجد تعبيراً قوياً في مقطع من كتاب بيستيس صوفيا: "أقول لكم (إن المسيح الملاك هو المتحدث)، كل إنسان يتلقى سرّ ما لا يوصف ويحققه بكل رموزه وصوره هو إنسان في العالم، ولكنه يعلو فوق جميع الملائكة...". هو رجل في العالم، لكنه ملك في النور... آمين أقول لكم، ذلك الرجل هو أنا وأنا ذلك الرجل. "209 هنا لدينا تحول فائق من خلال تحديد نمطي، والذي لا يفترض مع ذلك خلط الأشخاص. وهو يعادل الإعلان الرسمي للإمام فيما يتعلق بـ سلمان. كل نفس لديها دعوة لتصبح سلمان. لكن أن تصبح سلمان يعني أن يكون لديك رؤية إلهية للإمام، وأن تكون شاهداً على تحولاته، وأن تدرك الشخص المختبئ وراء حجاب الشخصية التجريبية. ولهذا يجب على المرء أن يدرك تجاه الإمام تفرّد العلاقة التي ستكون الرؤية متناسبة معها. ولهذا السبب فإن مشاهد التجلي200 انظر . بيستيس صوفيا، مجموعة متنوعة غنوصية، ترجمة جي. آر. إس. ميد (لندن 17،10)، ص 191-92؛

راجع 3أخنوخ، 1، المحرر. هـ. أودبيرغ ، ص 179: إن التطابق النوعي بين روح الإنسان والطبيعة الملائكية هو الافتراض الضروري لتحول هذا الإنسان إلى ملاك أو كائن سماوي (على سبيل المثال، تحول إخنوخ إلى ميتاترون). يمثل "رداء المجد"، "الرداء المضيء"، الطبيعة السماوية العليا، الطبيعة السماوية (يدعى القارئ إلى التأمل في معنى الكلمات: كنت عرياناً ولم تكسوني). الفرق بين الإنسان والملاك هو مجرد فرق في درجة الكمال.

التي تُرى في "الواح إلى الواحد" لها كل أهمية الحقائق النفسية الروحية التجريبية، مما يدل على أعلى مستوى من "التواصل" مع الإمام، ودرجة "التجلي الروحي" (الظهور المعنوي). لقد ذكرنا أحد هذه الأمور أعلاه: من خلال فرض السرية، علم الإمام جعفر الصادق صحة التجربة الشخصية البحتة. وهناك حكاية أخرى تتعلق بالإمام محمد الباقر، الذي كان والد الإمام جعفر وسلفه. نود أن نستشهد به في الختام، لأنه يلخص كل ما حاولنا تحليله هنا فيما يتعلق بالروابط بين الظهورات الإلهية وتحولات الروح، والترابط بين "أنت ترى" و"أنت موجود" كعلامات على التفرّد الذي يحقق "وحده من أجل وحده". "

تروي لنا هذه القصة قصة جابر بن زيد الجعفي (الذي لا يُخلط بينه وبين جابر بن حيان)، أحد معارف الإمام. 210 دخل الزائر بيت الإمام فوجده في حالة تأمل، مسبحته في يده، يُردد هذه الآيات: "سبحان الذي كل حجاب رفعته أمامه كشف لي بابًا مغلقًا، وكل باب مغلق واجهته كشف لي حجابًا!". ثم دارت في ذهن الزائر فكرة، فخاطب إمامه قائلًا: "نعم، أنت كائن سامٍ". فرفع الإمام رأسه وقال: "السامٍ هو الذي خلق السامٍ، والعالم هو الذي خلق عالمًا بما انبثق منه إليّ". أنا عبد الله الذي كشف له عن نفسه. لا تعبدوا إلا الله. "(وبذلك يحذر الإمام من أي إغراء للتعلق بشخصه باعتباره تجسيدًا إلهيًا). لكن يتبع ذلك مباشرة تجلي إلهي يُغيّر كل شيء. يفكر جابر في داخله: "هذا الرجل هو الحجاب. فماذا يكون إذن من يحجبه؟" (السؤال مشابه للسؤال الذي طُرح لاحقاً على الإمام جعفر؛ والإجابة ستكون نفس الحدث الروحي.) وبعد أن سمع الإمام هذا السؤال في ذهنه أيضاً، رفع رأسه مرة أخرى:

> رأيت فيه بريقاً استثنائياً، ضوءاً مبهراً بالكاد تستطيع عيناي تحمله أو عقلي استيعابه. فقال الإمام: "هذا أحد أوليائك الذين ملأتهم بنعمك". ثم قال لي: "هل أريك المزيد؟" قلت: "لا، هذا هو معياري". [في هذا الرد، يظهر جابر بالفعل وعيًا بـ (ما يستطع أن يحصل عليه) "قال لي! : "يا جابر افرح بالبشارة". وقد طهرك الله

310 انظر العلاقة المطورة بالكامل بواسطة إدريس، النص المقتبس في إيفانوف، صعود الفاطميين، ص 62-63 من النص العربي.

أيضاً، 211 لكي ينزل ظله عليك، ولكي يظهر من خلالك عتبته، وهي أشرف سلسال. "[سلسال هو الاسم الغنوصي لسلمان. إن هذا الإقرار بـ "تطهير" جابر من خلال الإشارة إلى أصحاب الرداء الخمسة، الذين يعتبر سلمان "السادس" منهم، يعني أن جابر أيضًا قد تم تبنيه من بين "أفراد أهل البيت". إن الظل، أي الحماية الإلهية التي نزلت عليه، تولد سلمان فيه، تمامًا كما نزل الروح القدس على مريم التي أنجبت يسوع وعلى يسوع في يوم ميلاده ومعموديته. "يا جابر! سلمان واحد منا، من أفراد الأسرة. مظهره الخارجي (ظاهره، كما يبدو لغير المتأهل) يجسد المظهر الخارجي لباب مغلق. باطنه (باطنه، ذاته الباطنية) نورٌ من حجاب الرحمن الرحيم. عندما يحجبك الحجاب عن الأنظار، ويشعّ نورك من خلال قلب بهاء نوره، ترى كم أنت قادر على استيعابه، وترى المخلوقات ما فيك من وعاءٍ له: هو الذي ينطق بما ينطق به فيك، وهو الذي يقول ما يقوله بواسطتك. أما نحن، فنحن على الجانب الآخر من الحجاب. هو لنا الظاهر. فعندما تستوعب ذلك الجزء منه الذي هو تحديدًا الجزء الذي تستوعبه منا، نكون بك ما نحن عليه بالنسبة إليه. فسارع إذن لاكتشاف العلاقة الحقيقية بيننا وبينه؛ ستجد حينها ما كان مخفيًا عنك. "

هذه كلمات غامضة، موجزة ومحملة بالمعنى. يتبع مشهد التجلي، الحدث الإلهي، درس يوضح شروطه وآثاره. مثل سلمان، يمكن أن يصبح جابر (أو بالأحرى يصبح) الحجة، المرآة التي يظهر فيها (مظهر الإمام). ولهذا يجب أن يتجلى له الإمام، ويجب أن يصبح "ظاهراً" له في رؤية ليست من رؤى الحواس. لكن امتلاك هذه الرؤية يعني أن يتبنى المرء في نفسه نور الإمام، وأن يصبح نفسه المرآة التي يكشف فيها عن نفسه. وهكذا اكتملت الدائرة. لأن ما تراه هو الجزء الذي يمكن أن يتخذه مقياس وجودك، ويحمله، ويتصوره). 212 يقدم لنا النص ما يعادل تقريبًا حرفيًا عبارة "رأيتُه كما استطعتُ أن أدركه "، لأننا بالفعل أمام حالة نموذجية. ثم أيضًا، يصبح الإمام "من خلالك" ما هو عليه بالنسبة إلى الإله الخفي: إنه المرآة التي تكشفه (مظهره)، لأن الله له ومن خلاله هو المتجلي (المظهر) لسلمان ومن

211 إشارة إلى آية الطهارة (33: 3)، أو آية التطهير، التي تميز أفراد الأسرة، الأشخاص الخمسة من الرداء الذين أضيف إليهم الملاك جبريل - أو سلمان - كسادس؛ انظر الحواشي. 44-47 و 166- 161أعلاه.

412 كما هو موضح من خلال استخدام الجذر 'hml' في نصنا.

خلاله، بالمقياس الذي يكون فيه سلمان جابر، باعتباره الذي يتجلى له الإمام (ظاهره)، مكان وشكل تجليه (مظهره): إنه "مجيئه إلى هذا العالم" (انظر القسم 5 أعلاه). وبعبارة أخرى، فإن الألوهية الخفية تقف في نفس العلاقة مع الإمام كما يقف الإمام مع سلمان. وهذا هو الوساطة الإلهية للإمام الأزلي. إن تحقيق القدرة على هذه الرؤية هو التحول الأسمى: أن تصبح المرآة النقية التي تتحقق فيها الإشراقات. أن تكون "سلمان العالم المصغر"، هو أن تكون في نهاية "البحث عن الإمام".

-وذلك للحفاظ على سره الشخصي مصوناً لا ينتهك.

هنا نجد تأكيداً للتجربة الروحية التي قادتنا إليها الإمامية باعتبارها تحولاً في علم المسيح الملائكي. ما يمكن أن نسميه "الدوسيتية" هو تجلي إلهي يُعاش كعلاج إلهي، والعكس صحيح، وهو ما يعني القول بأن كل تحول يتم بشكل مترابط للمصطلحين، أو أن الأشكال تتحول فقط من أجل الروح التي تتحول هي نفسها. ولهذا السبب يتم إنجاز الحدث على مستوى الإنسان الخارق، مستوى الملاك، في عزلة "الواحد مع واحده". إن وجود الكل في كل واحد هو فئة أساسية من فئات التوحيد التعاقبي: فهو يحدد رؤية أخرى يكون الإمام محمد الباقر بطلها مرة أخرى. هنا يحدث التجلي الإلهي بعد مشهد يكرر بشكل وثيق مشهدًا من أناجيل الطفولة. لم يتغير سوى الاسم: فقد تم استبدال الطفل الإمام بيسوع.213 جعل معلمه من واجبه تعليمه حروف الأبجدية، لكن الإمام الصغير قاطعه، وأخذ زمام المبادرة، وصاغ أسئلة نقلت الدرس إلى مستوى الأبجدية الفلسفية (الجفر). المعلم مذهول؛ فالطفل هو الذي يكف عن كونه تلميذاً ويصبح هو المعلم. يفقد معلمه وعيه، وفي هذه الحالة يرى خمس مرات كل واحد من الأشخاص الخمسة الأزليين الذين يشكلون الخماسية الإلهية (التي يرمز إليها على الأرض بخمسة أهل الرداء)؛ يعبر كل واحد منهم عن نفسه بصيغة المتكلم المفرد كما لو كان وحيدًا في نفس الوقت مع جميع الآخرين.

يُعد هذا أحد أهم السجلات التي توثق التجربة الإسماعيلية البدائية.214

213 هذا التفسير المباشر، من إنجيل توما (في رسالة يعقوب، الفصل VI , ص . 50 و 51. الفصل. (VII، ص 56) إلى أم الكتاب، يثبت فجأة أنه يحمل معنى غير متوقع إذا لاحظنا أن الرسول في هذا الإنجيل يسمى "توما الإسماعيلي، الفيلسوف". "ونفس الحلقة مذكورة في الرسالة الرسولية، المرجع نفسه. ص .486 .نعتزم العودة إليه.

214 راجع أم الكتاب، محرر. دبليو. إيفانوف، صفحة. 19b -22. إن السيد (عبد الله الصباح) يكف عن رؤية الإمام الصغير، فيرى النبي متجليًا، ووجهه محاط بهالة

يبدأ بحثنا بالرؤى الإلهية، وفي الرؤى الإلهية يبلغ ذروته. اكتملت الدائرة. لقد رأينا لماذا لا يمكن إلا أن تستبعد أي فكرة عن التجسد مثل تلك التي تم الإعلان عنها لسنوات عديدة من قبل علم المسيح الرسمي للكنيسة. بدا لنا أنه ينبغي علينا توضيح أسباب هذا الاستبعاد من خلال مقارنة الأشكال المتنوعة التي يتخذها علم المسيح مع علم الإنسان الذي يسير جنباً إلى جنب معه. من هذا المنظور، أظهرت لنا الإمامية الإسماعيلية سمات معينة تشترك فيها مع علم المسيح الملائكي في الغنوصية المسيحية. لقد رأينا الخطوط العريضة لعلم الإنسان الذي يمثل مرحلة من مراحل علم الملائكة والذي يسمح لنا، على هذا النحو، بفهم التحولات الميتافيزيقية للرؤى الإلهية؛ ومن هذا المنطلق قمنا بتطوير موضوع الإنسان والتحول هنا.

في تحليل الحدث الروحي الخالص لهذه التجليات الإلهية، رأينا كيف تتشكل علاقة بين طريقة الظهور الحقيقي للشخص المتجلي وطريقة ارتباط الروح المبصرة، والتي تختلف باختلاف هذا الشخص نفسه. هذا التوافق، باعتباره فرضية للحدث الروحي، يتأكد في الحوار السري مع المسيح الملاك في عزلة المساء على جبل الزيتون، كما يتأكد في حالات الرؤية المتحولة التي يحققها بشكل فردي أتباع هذا الإمام أو ذاك. وفي نفس هذا الترابط، تميز الظواهرية حالة ونمط وجود يتناقضان إلى أقصى حد مع تلك التي سادت في نهاية المطاف في التاريخ الروحي للغرب. باختصار شديد، فإن مسلمات وتداعيات علم المسيح الملائكي وعلم الإمامة، باعتبارهما أحد امتداداته، تتناقض بشكل حاد مع عقيدة مثلية الجوهر التي صاغتها المجامع. كما نعلم، فإن هذا المصطلح التقني في اللاهوت المسيحي يحمل في طياته عواقب نفسية واجتماعية خطيرة، والتي ظلت أصداءها البعيدة بعيدة عن النقد الذي بالكاد هيأته مسلماته لتحليل البيانات الإيجابية للروح والروابط بينها. إن تأكيد مثلية الجوهر، أي التماثل الجوهري للوغوس كشخص ثانٍ من الثالوث مع "الآب" - أي تأكيد

من النور: "أنا الرب الطاهر، المتعالي على كل صفة ووصف". ثم يرى عليًا، ثم فاطمة. ترتدي فاطمة ثوبًا من الحرير والديباج الذهبي، وعلى شعرها حجاب أخضر، وتعلن: "لا إله غيري، لا في الألوهية ولا في البشر، لا في السماوات ولا على الأرض، أنا فاطمة الخالقة (بصيغة المذكر: فاطمة فاطر)، أنا التي خلقت روح المؤمنين الصادقين". وفي النهاية يظهر الإمام الحسن، ثم الإمام الحسين، الذي يعلن: "أنا الحسين بن علي، أنا الحسن بن علي، أنا فاطمة الزهراء؛ أنا علي الأعلى؛ أنا محمد المختار". "

مثلية الجوهر للوغوس المتجسد، كإله حق وإنسان حق، مع إنسانيتنا الفعلية والحاضرة - هو، في كلتا الحالتين، افتراض المفهوم المحدد لـ "طبيعة" إلهية و"طبيعة" بشرية." إن تعريف علاقتهما بمصطلح "الجوهر المتجانس" (homoousios) هو تحديدًا ما يرفضه علم الملائكة المسيحية وعلم الإمامة. فالمسيح الملاك ليس متطابقًا في الجوهر مع الإله الخفي؛ فهو، على سبيل المثال، أول الملائكة السبعة الأوائل، أو أول رؤساء الملائكة خلقًا، أو "الملاك العظيم" لراعي هارمس. وبالمثل، فإن لا رئيس الملائكة البدئي ولا الإمام، بوصفه تجليًا للكلمة الخالقة، متطابقان في الجوهر مع الألوهية "التي لا يستطيع الفكر إدراكها". علاوة على ذلك، فإن تجليهما لا يتحقق إلا بتحويل الروح التي "يُظهر فيها نفسه" والتي "يُظهر" نفسه لها في البداية، أي التي ازدهرت فيها إمكانية الملاك بالفعل. هذه الإمكانية بحد ذاتها تستبعد ما تفترضه أنثروبولوجيتنا وتُعرّفه على أنه "طبيعة بشرية"، وبالتالي تُجرّد فكرة التجسد، ضمن إطار هذه الأنثروبولوجيا، من أي معنى ممكن. إن التماثل الجوهري يفترض أن إمكانات الملاك قد تحققت بالكامل؛ بالنسبة لعلم المسيح الملائكي، فإن مثلية الجوهر ولا يمكن أن يكون لها إلا معنى أخروي.

إن تكرار أداة واحدة ("من يعرف نفسه يعرف إلهه"، أي إمامه) وتأكيدها في الدرجات المتماثلة للتسلسلات الهرمية المقابلة قد قادنا إلى التعرف على الإمام كرمز أو صورة شخصية للذات، وفي هذا الرمز نرى مصدر وأداة تحولات الروح. وهنا ندرك مدى خطورة العواقب المترتبة على القرار المؤيد لنظرية التماثل الجوهري، أي التماثل الجوهري (جوهر واحد)، أو القرار المؤيد للموقف بتدرجاته العديدة الذي حاولت من خلاله التعددية التوحيدية ترسيخ بديهياتها والحفاظ عليها. لا يمكن للمرء، بحجة أن التعبير الديني الأصيل ينطوي بالضرورة على تحدٍ لمطالب الفكر العقلاني، أن يدعي أن مثل هذا التوحيد التعددي يفتقر إلى "المعنى الديني". "لأن خصوم مثلية الجوهر لم يكونوا منشغلين بتلبية متطلبات الفكر العقلاني، وفي نظر العقلانية الفلسفية، فإن خصوم مثلية الجوهر والمدافعين عنها متساوون بلا شك فيما يتعلق بالعاطفة تجاه اللاعقلانية." على أي حال، فإن معارضتهم تمثل صراعاً عميقاً في تاريخ العقائد المسيحية. ربما يمكن تمييز آثارها حتى في الأيقونات - في التباين بين النمط البدائي للمسيح المراهق (النمط الأورفي، الراعي الشاب، إلخ) ونمط المسيح كلّي القدرة، "القدير". للانتقال

من واحد إلى آخر، يجب على الخيال الفعال أن يجتاز المسافة الكاملة التي تفصل بين تمثيل اللوغوس المتجسد، المتساوي في الجوهر مع الآب، وتمثيل الملاك السماوي في وظيفته الإلهية والخلاصية. إن فكرة كلّي القدرة تناسب الفئة الأولى فقط. ولكن بعد ذلك، كما رأينا، يتم اتخاذ مفهوم مختلف تمامًا لـ الاقتداء بالمسيح. إذا كانت الرؤية التوجيهية هي تلك التي ترجمها قسطة بن لوقا، "واحد مقابل واحد"، فربما تتكرر الآثار العملية لعلم المسيح الملائكي في بعض المواقف الإسماعيلية التي قمنا بتحليلها. إنها، على سبيل المثال، مهمة الداعي الذي يدعو نفساً واحدة وليس حشداً، نفس لا يجب إقناعها بعقيدة، بل على العكس تماماً، يجب إيقاظ معنى التأويل فيها، والتفسير الروحي الذي يحررها من الحقائق الجاهزة و"يعيدها" إلى "أفقها"، حدها، إمامها. يعارض المفهوم المتجانس الذي يعتبر حقيقة من حقائق التاريخ العالمي أن "الله خلق نفسه إنساناً" الرؤية الإلهية الشخصية التي لا يستطيع أي إنسان إيصالها أو إثباتها. ولهذا السبب، فإن الإمام جعفر، بدلاً من أن يسمح لتلميذه بالذهاب و"إقناع" الآخرين، يفرض عليه السرية. ويُعرّف الملا صدرا الإمام بشكل رائع بأنه حقيقة ملائكية وإلهية في الإنسان. وهنا تقترب فكرة الإمام من فكرة "المسيح الداخلي" عند المتصوفين. لكن من الصعب تشكيل أي نوع من الكنيسة بهذا "المسيح الداخلي"؛ بل من الصعب على الفكر العلماني أن يستحوذ عليه من أجل استبدال فكرة "التجسد الاجتماعي" بالفكرة الدينية. لأنه يبدو أن علم الملائكة وعلم الاجتماع يجب أن يظلا غريبين عن بعضهما البعض إلى الأبد.

وهنا، بلا شك، أحد الآثار المميزة للأنثروبولوجيا الغنوصية. من خلال إثارة الكائن البشري لمهنة الملاك المحتمل، فإنه يجعله يتحرك في هذا العالم كغريب، "أمير العالم الآخر" في طريقه للعودة إلى موطنه الأصلي. ومن هنا تأتي هذه الرقة الشديدة، وهذا التقدير للطابع الساخر لأي ممارسة لإرادة القوة، أو لأي شهية للملكية، أو للتحول الذي يميل إلى إحداث وحدة متجانسة. لقد أعطتنا الدروس الغنوصية لنصوص الأناجيل المنحولة التي تتكرر في كتابات الإسماعيليين هذا التعليم: إن شكل رؤيتك وعبادتك يشهدان على ما أنت عليه، فأنت مسؤول عن الرؤية التي لديك عن إلهك. وما يصبح عليه الله يتجلى في نمط العلاقة الذي يشهد عليه نمط فهم الإنسان له.

ليس من مهمتنا هنا أن نفهم من منظور الظواهرية البحتة

عواقب التماثل والتجسد، كجزء من الله. لم يعد الله هو الأبدي في السماء. لقد تجسد، وهو مدفون في الجسد حتى يحين وقت دفنه في القبر. وكان هذا التجسد هو الكشف الكامل عن الألوهية. وبالتالي لم يعد هناك أي غموض؛ فقد تم إعلان الغموض على أسطح المنازل، وتم "تدنيسه". "ومع ذلك، من حيث الظواهرية البحتة، فإن هذا يدل على التطابق التام بين الوعي وما وراء الوعي، وهو تطابق كان من شأنه أن يكون له عواقب لا يمكن ضمانها على التاريخ الروحي لغربنا.

كان سر صليب النور هو سر المسيح غير المتألّم، الذي أنقذ شعبه من خلال الحب المولود من أصلهما المشترك؛ كان هذا الحب للملاك السماوي هو الذي عمل كمغناطيس على روحه الأرضية، "عضوه"، ليجعلها تصعد نحوه، ليعيدها إلى ملائكيتهم المشتركة (هنا مثلية الجوهر كاستباق أخروي). إن شكل الحب الذي عاشوه وتأملوا فيه كان مختلفًا تمامًا عن ذلك الذي تم التأمل فيه و"تحقيقه" في التجسد الإلهي، في التعاطف مع معاناة الإله المتجسد، مع موت الفادي الذي كان "إلهًا حقيقيًا وإنسانًا حقيقيًا". "لكن الوعي سيدرك تمامًا الحدث الذي وقع هنا، وسيصرخ نيتشه: "لقد مات الإله، لقد مات من شفقته على البشر. "أي بمعنى آخر، في سياق الوعي، مات الله من مثلية الجوهر هذه، من جوهره المشترك، هويته مع تجسده. لكن ما المعنى الذي كانت ستحمله كلمات نيتشه بالنسبة للغنوصيين الذين عرفوا المعنى الحقيقي لـ "مجيء الله إلى هذا العالم"، ومعنى تجليات "الواحد للواحد"، ومعنى الملاك؟ في التناقض بين الشخصية الظاهرة والتجسد، المظهر والحلول، يمكننا أن ندرك، في كل من علم المسيح الغنوصي وعلم الإمامة الإسماعيلي، نفس الطلب على السر ونفس الاحتجاج على العنف الذي لحق بهذا السر من خلال مفهوم يشير إلى أن الألوهية يمكن أن تعاني الموت. إننا مضطرون إلى ملاحظة أن حقائق المشكلة تتشوه إذا اكتفينا بمعارضة الفكرة المسيحية عن التجسد الإلهي والتجاوز الصارم للتوحيد الإسلامي الأرثوذكسي. بين الاثنين يوجد مصطلح وسيط، وهذا هو المعنى الكامل للإسلام الشيعي، وخاصة التشيع الإيراني، وبالأخص الإمامية الإسماعيلية. من المثير للإعجاب أن نجد هنا سمات معينة تميز المسيحية التي اختفت من المشهد التاريخي، لأن هذا يغير معنى لقائنا كرجال غربيين مع شرق يختلف، بكل

تأكيد، اختلافاً كبيراً عن الشرق "الحديث". إننا ندرك نوعاً من الاحتجاج ضد شكل أصبح مكوناً أساسياً لوعينا، والذي يهيمن على لاهوتنا المسيحي للتاريخ وكذلك الفلسفات العلمانية لعصر ما بعد المسيحية. وهذا الاحتجاج، الذي يأتي من جزء من الإسلام الروحي الذي اتخذت فيه الإمامية سمات علم المسيح القديم، يوصل إلى آذاننا صوت المسيحية الزائلة. يأتي إلينا كسؤال، ربما ملحّ وضروري، وفي الوقت نفسه يرتفع كإجابة، إجابة أولئك الذين يعرفون سر صليب النور والذين يردون على عبارة "مات الله" بالاحتجاج الوارد في الآية القرآنية: "ما قتلوه، وما صلبوه!" لقد وقعوا في فخ التشبيه الذي ارتكبوه بأنفسهم. "

من المعرفة (الغنوص) القديمة إلى المعرفة (الغنوص) الإسماعيلية

يشير عنوان هذه الدراسة ليس فقط إلى ما تهدف إلى تضمينه، ولكن أيضًا إلى ما تستبعده. لا تسمح لنا البيانات التاريخية بإجراء مقارنة بين ما قد تكون عليه العلاقات بين الغنوصيين الغربيين والغنوصيين الإسماعيليين خلال العصور الوسطى. وحتى اليوم ما زلنا بعيدين جداً عن الوصول إلى مجموعة النصوص التي يجب تحليلها من أجل معرفة الغنوص الإسماعيلي بتفاصيل هيكله وتطوره. ومع ذلك، يمكن للمرء أن يتخيل أنه في العديد من الدوائر الغنوصية الصغيرة في الغرب اللاتيني - والتي درسها بي. ألفاندري بشكل خاص، والتي كانت مرتبطة إلى حد ما بالكاثار - لا بد أن تكون هناك ظروف معينة كانت ستسمح بالحوار. سواء حدث ذلك أم لا، لم يبقَ أي أثر له.

من ناحية أخرى، فإن ما ترك أثره هو الاتصالات التي حدثت في ظل ظروف غريبة تماماً عن أي تداخل روحي. لم يكن ذلك في خلوة علمية، مثل تلك التي كانت في طليطلة حيث تم إعداد ترجمات النصوص الفلسفية من العربية إلى اللاتينية، عندما سمع الصليبيون عن الإسماعيلية. لكن كل مؤرخ للحروب الصليبية، بدءاً من ويليام الصوري فصاعداً، كان لديه شيء ليقوله في هذا الشأن. لكن ما كان معروفاً عنهم - وما أثار الخيالات التي انتشرت بسرعة كبيرة - أدى في النهاية إلى تلك السلسلة الرخيصة من أفلام المغامرات "القتلة"، وإلى المعنى الشعبي الذي اكتسبته تلك الكلمة بالفعل في القرن الرابع عشر. رأى الناس بصماتهم في كل مكان، حتى في محاولات القتل في الغرب. علاوة على ذلك، ادعى بعض الشعراء المتجولين مكانتهم، بقدر ما كانوا مستعدين، بدافع الحب، لتقديم أسمى تضحية من أجل سيداتهم. أصبح هذا التصنيف تقليدياً، حتى قبل استغلاله في القصص المثيرة، وقد استمر بين العديد من المستشرقين منذ القرن السابع عشر. عندما يقرأ النص "إسماعيلي"، فقد

ترجموا "قتلة" بشكل عرضي، كما لو كانا نفس الشيء. بنسيانهم أن المجتمع الإسماعيلي لا يزال موجوداً، جعلوا أنفسهم دون قصد، عبر العصور، أدوات مطيعة للدعاية العنيدة للعباسيين أو لكراهية صلاح الدين المتعصبة.

ليس هدفنا هنا هو العودة إلى تلك التقلبات التاريخية أو ذلك النقص في النزاهة العلمية. لقد حدث تغيير حاسم في السنوات العشرين الماضية أو نحو ذلك، مما أدى إلى تغيير جذري في الظروف التي عمل في ظلها أسلافنا - حيث واجهوا تقارير واردة من علماء دين أو مؤرخين سنيين معادين بشدة لكل أشكال المذهب الشيعي. وأخيراً تمكنا من الوصول إلى أطروحات أصلية وكاملة عن مذهب الإسماعيلي. هذه الكتب هي ما سيشغلنا هنا، وكل من تأمل فيها يعلم أن الروحانية الإسماعيلية لا علاقة لها على الإطلاق بتلك "الحكايات عن القتلة". "

إن ما يتطلبه هذا التأمل هو بالأحرى ذلك النوع من المقارنة المتسامحة والشاملة التي لم تحدث - أو لم يكن من الممكن أن تحدث - في العصور الوسطى. الشرط الأول لذلك، علاوة على ذلك، هو تحديد تصنيف نظام الفهم الإسماعيلي، من أجل ربطه بأقرب عائلة روحية له. من الجدير بالذكر أنه في اللحظة التي يمكننا فيها، بفضل اكتشاف المخطوطات القبطية في نجع حمادي، أن نأمل في الوصول لأول مرة إلى مكتبة كاملة من الغنوص القديم، فإننا نضع أنفسنا أيضاً في وضع يسمح لنا بدراسة أهم تكرار للغنوص في الإسلام. أخيرًا، إذا تم إزالة الصعوبات المؤسفة في الوصول إلى النصوص التي واجهناها في كلا المجالين، فإن اللقاء الذي تأخر لعدة قرون سيصبح ممكنًا أخيرًا.

ربما في يوم من الأيام سنتمكن حتى من إثبات الخيط السري الذي يربط بين الغنوص والأخر. لكن في الوقت الحالي، يجب أن نقتصر على ملاحظة بعض الآثار والعلامات التي تكفي بالفعل لإثارة المشكلة. على أي حال، من الممكن إبراز بعض أوجه التشابه الهيكلية، وهذه هي، قبل كل شيء، التي ستجذب انتباهنا هنا. علاوة على ذلك، لم يكن الغنوص قط ذا طابع نظام عقائدي مغلق. إن الحرية التأملية التي يشهد عليها الغنوصيون في القرن الثاني هي تلك التي تجعل كل واحد منهم يضع لنفسه مهمة المساهمة في اكتشاف أحداث البليروما وإثراء رموزهم: ما يفسره إيريناوس، في ملاحظة عدائية، على أنه عدم استقرار أو تناقض في

1 للحصول على نظرة عامة، **راجع** .برنارد لويس، مصادر تاريخ القتلة السوريين، ص.

89-475 في المنظار، المجلد. السادس والعشرون الأول (أكتوبر 1952).

مذاهبهم ليس إلا شهادة أخرى على حيويتهم. كان هناك انتشار مماثل في القرون الأولى من التشيع، مما ترك المؤرخين الذين ينتقدون الهرطقة في نفس الحيرة وعدم القدرة على استنتاج الخيط الذي يربط بين العقائد التي سجلوها. ومن النتائج المترتبة على ذلك أن الغنوص الشيعي بشكل عام، ولنوص الإسماعيلي بشكل خاص، لا يمكن تصوره ببساطة على أنه استمرار للغنوص القديم. إنه يتبع مساراً خاصاً به تماماً، حيث يتخلص من بعض المواضيع بينما يستوعب ويحول مواضيع أخرى يمكن التعرف عليها تماماً.

لكن الحقيقة تبقى أننا هنا بالفعل في حضرة الغنوص - أي تعليم لا يهدف إلى معرفة نظرية بحتة، ونمط من الفهم ليس مجرد فعل معرفة بسيط. إنه ليست تعاليم للجماهير، بل هي تعاليم تمهيدية تُنقل إلى كل تلميذ مختار بشكل خاص. إنها معرفة باطنية (علم الباطن)، معرفة الحقيقة (علم الحقيقة) التي، على هذا النحو، تؤدي إلى ولادة جديدة، وتحول جذري، وخلاص الروح. "هذه الولادة الروحية (ولادة روحية) تحدث في عالم التأويل بينما تحدث الولادة الجسدية في عالم التنزيل ' الدين الخارجي أو الشكل الحرفي (تنزيل) والتفسير الروحي (التأويل) هما القطبين. من الناحية الاشتقاقية، تعني كلمة التأويل "إعادة أو قيادة إلى ..."، أي إعادة الأشكال الحرفية (الظاهر، الشريعة) إلى مستوى الحقيقة الروحية (الحقيقة). من خلال هذا التفسير، تقوم الإسماعيلية بتحويل الأشكال الحرفية للوحي القرآني بنفس الطريقة التي تعامل بها الغنوص القديم مع الأشكال المعطاة للمسيحية: فهو يقوم بتحويل كل هذه الأشكال والأحداث والأشخاص إلى رموز. وبذلك، فإنه يحقق تحول الروح، وقيامتها (القيامة) - وبالتالي يحمل السمة الأساسية التي تربطه بالأشكال الأخرى للغنوص.

سيكون اهتمامنا الرئيسي هنا هو لفت الانتباه إلى بعض آثار تلك العلاقة، بقدر ما تسمح لنا بعض الأعمال المهمة التي أصبحت متاحة مؤخرًا بالقيام بذلك. لا نقترح القيام بحصر كامل لما تم تعلمه من منشورات السنوات العشرين الماضية: في مواجهة المهام التي لا تزال قائمة، فإن مثل هذه القائمة

2 كلامِ پير، محرر. إيفانوف، ص 114 من النص الفارسي. حول التأويل كنشاط روحي، راجع. ه. كوربن، ابن سينا إل لو ريسيت فيونير، المجلد الأول (المكتبة الإيرانية، المجلد 4)، طهران-باريس، 1954، الصفحات من 32 إلى 40 [ابن سينا والتلاوة البصيرة، ترجمة. ويلارد تراسك، نيويورك، 1960؛ أعيد طبع منشورات الربيع، دالاس، 1980.]، و Etudepreliminaire pour Livre reunis » le.!اجتمعا من جديد! الحكمتان لناصر خسرو (ب 1 /). إيراني، المجلد. 3 1953, pp , .a) .65-73 [قبل كل شيء، انظر الإسلام الإيراني ,Paris , . . . Gallimard, 1972/1978, **Index,** s.v. 'تأويل.}

ستبدو غير كافية تمامًا، تمامًا كما أن أي محاولة مبكرة للتنظيم المنهجي ستكون طموحة بلا جدوى. لأننا ما زلنا في المراحل الأولى فقط. تشير نشرة نشرتها جمعية إسماعيلية في بورنباي بمناسبة الذكرى السنوية العاشرة لتأسيسها (16 فبراير 1956) إلى أنه حتى عام 1922، لم يكن معروفًا سوى ثلاثة أو أربعة أعمال أصلية. ومنذ ذلك الحين، تشكل النصوص المنشورة باللغتين العربية والفارسية (وحول مجموعة متنوعة للغاية من المواضيع) حوالي أربعين عنواناً. علاوة على ذلك، يذكر دليل الأدب الإسماعيلي لـ دبليو إيفانوف (1933؛ الطبعة الثانية [1963]) 691 عنوانًا.

إذا استطعنا أن نؤكد شيئًا ما عن جهلنا بهذه الطريقة، فإن هذه ليست العقبات الوحيدة التي يجب إزالتها إذا أردنا السماح للنتائج الأولى لهذا الحوار بالظهور. يبدو أن الغنوص كان دائماً مشكلة مثيرة للجدل. من وقت لآخر، على سبيل المثال، يواجه المرء تأكيدات قاطعة، تأتي من جهات شديدة التباين، مثل أن "المسيحية والغنوص مفاهيم غير متجانسة وغير قابلة للتوفيق". من المخشى أن هذا النوع من الآراء المسبقة قد يمنع إلى الأبد أي فهم أو تقدير حقيقي. ما ينبغي قوله بدلاً من ذلك هو أن هناك تباينًا بين المسيحية التاريخية الرسمية والمسيحية الغنوصية يضاهي التباين الموجود بين الإسلام الأرثوذكسي وإسلام المتصوفة (أهل العرفان): ومن الأمانة الفكرية المباشرة الاعتراف بهذه الحقيقة. لكن ما يتجاوز حدود التأويل الهرمسي هو الحفاظ على هذا التناقض قائماً عندما لا يزال معنى تلك المصطلحات غير محدد - أي تأكيد وجود تناقض بين الغنوص والمسيحية في حد ذاته، أو بين الغنوص والإسلام في حد ذاته. أو بالأحرى، صحيح أن القرآن، في شكله المادي والحرفي، لا يؤسس ديانة غنوصية؛ ولكن إحدى مهام الدراسات الإسماعيلية يجب أن تكون على وجه التحديد هي الكشف عن أوجه التشابه بين المفاهيم الغنوصية للمسيحية والمفهوم الإسماعيلي الغنوصي للإسلام.

يبدو أن أقدم كتاب متاح لنا الآن هو كتاب أم الكتاب. وقد ظهر في بيئة الخطاب، التي سميت بهذا الاسم نسبة إلى أبي الخطاب، التلميذ المتحمس للإمام جعفر الصادق (توفي حوالي 765/148). "إن المذهب الإسماعيلي هو الذي أسسه أبناء أبي الخطاب (الروحانيون)، الذين ضحوا بأرواحهم إخلاصًا لإسماعيل بن جعفر الصادق". 3 وسواء أكان هذا النص

3 أم الكتاب، محرر. دبليو.إيفانوف (دير الإسلام، الثالث والعشرون)، ص 52-3من المخطوطة.

الفارسي القديم هو النص الأصلي أم ترجمة من العربية، فإنه في كلتا الحالتين يعكس بدقة الأفكار التي كانت رائجة في القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي بين تلك الأوساط التي تبلورت فيها مفاهيم الغنوص الشيعي. ما الذي استلهمته تلك المواضيع من الغنوصية السابقة (على سبيل المثال، مع هشام الجواليقي، والمغيرة، والشلمغاني، وما إلى ذلك) لا يزال بحاجة إلى الكشف عنه في الروايات الموجزة التي قدمها مؤرخو الهرطقة. وقد أطلق على كتاب أم الكتاب اسم "العمل الإسماعيلي الأولي"، وهذا صحيح، بشرط أن يدرك المرء أن بعض مواضيعه لم تعد موجودة في الرسائل الكبرى للعصر الفاطمي، في حين أن مواضيع أخرى، من ناحية أخرى، ليست سوى أول إشارة إلى التطورات اللاحقة.

في الوقت الحاضر، لا يزال من الصعب تتبع الانتقال بالتفصيل بين هذه الرسالة الأولى والفلسفة الإسماعيلية المدرسية في الفترة الفاطمية. من المعروف أن القرن الرابع/العاشر الميلادي شهد حراكًا فكريًا مكثفًا: 4 ويُقدّم لنا الجدل الإبداعي الذي شارك فيه أربعة من كبار الشخصيات الإسماعيلية الإيرانية (انظر القسم العاشر أدناه) معلوماتٍ هامة. علاوة على ذلك، تُشير الاختلافات الملحوظة بين أعمالٍ معاصرة تقريبًا إلى حيوية البحث والقدرة الإبداعية في ذلك الوقت. فعلى سبيل المثال، ثمة اختلاف كبير في بنية البليروما السماوية كما وصفها ناصر خسرو، والمخطط الذي وضعه حميد الدين كرماني، والذي جعلها تُطابق التسلسل الهرمي العشري للفلاسفة (الفلاسفة، والفارابي، وابن سينا).

بعد اكتمال الانشقاق الكبير الذي أعقب وفاة المستنصر بالله (1094)، سلك الفرعان الرئيسيان للاسمية مساراتهما الخاصة. استمرت "الدعوة القديمة" كما وصفها الشهرستاني)

في إحياء التقاليد الفاطمية باللغة العربية حتى يومنا هذا. 5 أما "الدعوة الجديدة"،

وهي الإسماعيلية المُصلحة من تقاليد ألموت، فقد تعرضت أدبياتها، المكتوبة باللغة الفارسية، للدمار تحت وطأة الغزو المغولي. ونحن مدينون لجهود دبليو. إيفانوف بمعرفتنا ببعض أهم آثارها. تكمن الأهمية البالغة لهذه الأدبيات في

4 انظر مقدمة شرح القصيدة الإسماعيلية لابو هيثم الجرجاني (المكتبة الإيرانية، المجلد 6)، تيلران-باريس، 1956. لا يسمح لنا هذا الضمني بإجراء بعض المقارنات**المثمرة** مع نظير ناصر خسرو فحسب، بل إن أحد تلاميذه المباشرين (بلا شك محمد **سورخ** من نيشابور) يشهد أيضًا على جهود وأبحاث معلمه.

5 من بين الأدب الإسماعيلي في العصر الفاطمي، يبرز عمل ناصر خسرو على أنه باللغة الفارسية تمامًا. كما يوجد باللغة الفارسية المدخل المذكور أعلاه (الحاشية 4) والنسخة الفارسية **c:fكشف** -المحجوب المنسوبة إلى أبو يعقوب السجستاني (تحرير هـ. كوربن، المكتبة/. إيران، المجلد 1، 1949) [الطبعة الثانية، 1980].

إحيائها للوعي الغنوصي للإسماعيلية المبكرة، وفي تركيزها على جانب دين الخلاص الشخصي، دين القيامة (دين القيامات أو الرستاخيز). لقد أثرت بشكل عميق على جميع جوانب التصوف الإيراني، والذي استمر في البقاء تحت عباءته. بغض النظر عن الظنّ السائد حول أصول شمس التبريزي (أي ما إذا كان ابنًا لأحد كبار أساتذة ألموت أم لا)، تجدر الإشارة إلى أن "سره الصوفي" المذكور في كتاب "ولد نامه" لابن جلال الدين الرومي، له نظيرٌ مطابقٌ تمامًا في شرح خطبة البيان الذي نسبه التراث الإسماعيلي إلى حسن صباح. 6 علاوة على ذلك، يُعدّ هذا الشرح ذا أهمية بالغة لتاريخ الروحانية الإسماعيلية وعلاقتها بالتصوف.

ثمة صعوبة أخرى تنتظرنا إذا حاولنا وضع الثيوصوفيا (الحكمة الإلهية) التأملية للإسماعيلية في سياق تطور الفلسفة في الإسلام. لقد أشرت للتو إلى التخطيط لـ البليروما السماوية عند الكرماني وإلى تشابهه مع تخطيط ابن سينا. كما يشهد الفلاسفة، بطريقتهم الخاصة، على الغنوص في الإسلام. في الواقع، يبقى الفهم الفلسفي دائماً حكمة (حكمة)، غنوص يجب أن يوفر الخلاص الروحي من خلال استنارة الروح. هذا هو معناه النهائي بالضبط، ولذلك سيكون من التعسف اعتبار الإسماعيلية بمعزل عن ابن سنيا أو "الفلسفة الشرقية" (إشراق) السهروردي - ناهيك عن أوجه التشابه بينه وبين فلسفة ابن عربي. ومع ذلك، عند الإشارة إلى تلك الروابط، لا يمكننا أن نفعل أكثر من مجرد اقتراح برنامج بحثي.

تحدد نظرية ابن سينا عن العقول (أو علم الملائكة) سلسلة من الاقترانات التي تتوافق مع بنية بعض الأنظمة الغنوصية. من كل ذكاء (عقل)، نوس، أو كروبيم، تنبثق روح (نفس) تشكل زوجًا معه. بل إن رسالة موجزة (رسالة في الملائكة) تُعطينا أسماءهم. 7 اسم أول هؤلاء الكروبيمات، وجه القدس، يُطابق تمامًا اسم أول جوهر (مانوجينس: "المولود الوحيد") في مقتطفات ثيودوتوس: "وجه

6 قارن بين ولدنامه، محرر. الهوماي، [طهران 1315هـ]، ص13. 197 (في المقام معشوق) ونص حسن الصباح المذكور في كلام بير، ص. 81 من النص الفارسي (فيما يخص مرلباى محبوب حق)

7 انظر كتابنا ابن سينا والسرد الرؤيوي ، المجلد 1، الصفحات 71-2، حيث تم اقتباس هذا المقطع من الرسالة بالكامل [انظر أعلاه، الحاشية 2].

الأب". "إن تصورات ناصر الدين الطوسي تحافظ على نفس المخطط، على الرغم من أنها معقدة هناك بسبب (الفعل) الذي لا ينتجه العقل فحسب، بل تنتجه النفس أيضًا أفعال التأمل التي تؤدي إلى الوجود.

أما في الإسماعيلية، من ناحية أخرى، فإن هذا البناء التوافقي يُثرى بجانب لم يكن ليظهر في مخطط ابن سينا، ألا وهو التوافق والتوازي بين مستويات البليروما السماوية (الحدود العليا) وتلك التي تُشكل التسلسل الهرمي الباطني للدعوة (علم الكونيات الباطني)، أي الرتب المختلفة لأخوية الإسماعيليين (الحدود السفلية). 8 يُصوَّر الناطق (النبي المُبلِّغ) على أنه يُقابل العقل الأول (أول الكروبيم عند ابن سينا)، بينما يُقابل وريثه الروحي (الوصي)، أساس الإمامة، العقل الثاني. 9 (تظهر فكرة أن الإنسان الأرضي قد يُمثِّل أو يرمز إلى جوهر سماوي أيضًا في الغنوصية اللاتينية في العصور الوسطى). 10 وبالتالي، يُمكن اعتبار العقل الثاني بمثابة روح العالم، مُشكِّلًا مع العقل الأول الثنائي البدئي. أو، تبعًا لابن سينا، يُمكن اعتبار أن كلاً من الروح الأولى والعقل الثاني ينبثقان من العقل الأول في الوقت نفسه. في كلتا الحالتين، يبرز إشكال العلاقة بين العقل والروح، بين العقل والنفس: هل كون الرغبة هي المبدأ الطبيعي للحركة في الروح يُشير إلى وجود نقص ما في وجودها؟ بحسب اختيار المرء، إما أن تكون الأولوية للنبي على الإمام، أو للإمام الصامت على الناطق. عمومًا، اختار مؤلفو العصر الفاطمي الخيار الأول، لكن الخيار الآخر ظل له مؤيدون. وقد ظهر، على سبيل المثال، في نصوص النصيري، وكذلك في تأملات جابر في الخيمياء، في ترتيب أسبقية الأقانيم التي ترمز إليها الأحرف: عين (علي)، سين (سلمان)، ميم (محمد). في تقليد ألموت، تتزايد قوة تأكيد أسبقية الإمام، تمامًا كما هو الحال دائمًا، سواء أكانت ضمنية أم مُعلنة صراحةً، في المذهب الشيعي الإثني عشري (حيث

8 انظر إلى دراستنا التمهيدية لـ... ناصر خسرو، ص 74-1 (حول رمزية العوالم) .
9 انظر جداول التوافق بين التسلسل الهرمي السماوي والأرضي (وفقًا لحميد كرماني وإدريس عماد الدين) [أعلاه ص 90-6].
10 انظر هانز سودربيرغ، إنجيل الـ الكاثاريون ، أوبسالا، 1949، ص. 3l.
11 انظر ل. ماسينون , سلمان باك ثمار الروحانية الأولى ! الإسلام الإيراني، تورز-باريس، 1934؛ كوربن، ليمون المجد لجابر بن حيان، إيرانوس جاربوخ الثامن عشر، زيورخ، 1950، ص 61 وما بعدها.
12 راجع الرسالة الفارسية الصغيرة عن الإمام: فاصل دار بيان شندخت إمام، محرر. دبليو إيفانوف، بومباي، 1947.

تعتمد أسبقية النبوة على افتراض جزء من الولاية أولًا، ثم تُضاف إليها النبوة). وهكذا، يهيمن على الوضع في آنٍ واحد كلٌ من "الأحداث" المُدركة في البليروما، وعلم النبوة الذي يكتمل في علم الإمامة. وفي الإسماعيلية، يرتبط علم الإمامة هذا بنوع من علم المسيح الأبيوني (انظر القسم السادس أدناه).

حتى في وقت لاحق في إيران، في المذهب الشيعي لابن سينا، أدى التأمل في هذا الميلاد الأبدي لـ " بليروما ابن سينا " إلى بعض الملاحظات والمقارنات الجديرة بالذكر. قام السيد أحمد علوي، أحد ألمع طلاب مير داماد في أصفهان في القرن السابع عشر، بربط الزرفانية الإيرانية القديمة بفكرة أنه مع ظهور العقل الأول يظهر بعد غامض (جانبه من عدم الوجود، حيث أن وجوده ليس ضرورياً في حد ذاته)، وهو ظل يستمر في النمو والتكثيف حتى العقل العاشر والأخير. 13 لا شك أن هذه المقارنة تنطوي على تعديل جوهري في الزرفانية، بتأخير ظهور المخطط الزرفاني نوعًا ما (إذ أصبح زرفان هنا ملاكًا في البليروما، بدلًا من كونه الألوهية المطلقة). علاوة على ذلك، هذا هو نفس التحول الموجود في الدراما الكونية للإسماعيلية، وقد حدث هذا التحول بالفعل في عقيدة الزرفانيين والجيومارتيين، كما وصفه الشهرستاني (انظر الفقرة السابعة أدناه). يجب إدراج هذا التحول ضمن الخصائص التي تميز الغنوص الإسماعيلي عن الثنائية عمومًا. هنا، تُصوَّر الأزمة التي تُولِّد الظلام على أنها تقع داخل البليروما، ولكن فقط لكي يُتغلب على الظلام ويُطرد منه حالما يظهر. لذا، فإنّ العقل الذي سيتولى دور الديميورج في الغنوص الإسماعيلي لا يحمل أيًا من سمات إلداباوث، تمامًا كما أن الملائكة التي تحكم الأفلاك السماوية لا تشبه الأركونات المعادية.

بل على العكس، فإنّ مفهوم التربية الملائكية (المشار إليه سابقًا في معراج نامه المنسوب إلى ابن سينا) يُظهر الملائكة مستعدين لمساعدة العارف على "الفرار"، والعودة إلى "موطنه" وممارسة معرافه الصوفي. في المقابل، تتواجد القوة الشيطانية على الأرض، حيث تتجلى في المعركة الضارية التي يخوضها خصوم الإمام.

13 انظر: ابن سينا والآثار الرؤيوية، المجلد الأول، الصفحات 67-70، وفي الإسلام الإيراني...، المجلد الرابع. الصفحات 9-54.

14حول موضوع المعراج والمعراج نامه الذي تم توبيخه لابن رشد ، راجع المرجع نفسه، ص. 191- 205.

هذا التحويل، الذي ينقل مخطط الزرفانيين، كما تصوره ابن سينا والإسماعيليون، بمستوى واحد أو أكثر، يسمح لنا بإجراء مقارنة تميز بين نشأة الكون عند الفلاسفة ونشأة الكون عند الإسماعيليين. أولاً وقبل كل شيء، يجب أن تأخذ هذه المقارنة في الاعتبار شخصيتين مهيمنتين: شخصية (إله "غير معرف") والملاك الذي يتولى وظيفة الديميورج.

بالنسبة للفلاسفة، فإن الكائن الضروري (واجب الوجود) هو الكائن الأول (الحق الأول). هو فوق الكون والتسلسل الهرمي السماوي، ولكن يجوز أن تُنسب إليه صفات وعلاقات معينة لا تتعارض مع ثباته. من جهة أخرى، فإن "المُبْدِع" عند الإسماعيليين غير مُدرك على الإطلاق، ولا يمكن أن يُنسب إليه شيء: فهو فوق الوجود والعدم، فوق نعم ولا. جدلية النفي المزدوج تنتهي بالكائن "المُبْدِع" الأول، الملك الأول الذي هو في الواقع أساس الله.

العقل العاشر، العقل الفعال (العقل الفعال) للفيلسوف، له نظيره في الإسماعيلية (في مخطط كرماني). كان الدور المهيمن لهذه الشخصية هو الذي منع استيعاب فلسفة ابن سينا النقية من قبل الفلسفة اللاتينية الأرثوذكسية، التي تراجعت في مواجهة المنظور الملائكي الأساسي الذي تفترضه تلك الشخصية. من الروايات الصوفية لابن سينا إلى روايات السهروردي، أصبحت علاقته الشخصية بالغنوصية ووظيفة تعليمه السماوي أكثر دقة وأكثر تأكيدًا. هو نهاية رحلة الحج إلى سيناء الصوفية الموصوفة في قصة "الغربة الغربية". 16 وفي العمل نفسه تظهر عدة مواضيع مألوفة من الغنوص المانوي: الشاب الذي أُلقي في قاع البئر، والغريب الذي يُعاد إيقاظ وعيه بذاته من خلال رسالة أرسلتها إليه عائلته السماوية، ومراحل رحلة العودة، إلخ. 17

إذا كان ثمة شخصية تستدعي المقارنة بين روحانية الشرق والغرب خلال العصور الوسطى، فهي بلا شك هذه

15 **راجع** المرجع نفسه، **ص 8 وما يليها.**

16 انظر النص العربي والترجمة الفارسية لرسالة الغربة الغربية، في الأعمال الفلسفية والصوفية للسهروردي، تحرير. هـ. كوربن {المكتبة الإيرانية، المجلد. 2), طهران - باريس , 1952 [nd2 محرر. ،]1977 **الصفحات .** 274-. [ترجمة الخندق في L:Archange empaurpre، خمسة عشر رسالة وقصة صوفية مترجمة من الفارسية والعربية بواسطة هنري كوربن، باريس، فايارد، 1976، ص 265-89.]

17 انظر اعمال توما، 108-13 (ترنيمة الروح) و كيفالايا ، ص 181-2.

الملاك باريدروس أو "المرشد" الذي يكشف معنى نشيد الأناشيد لبعض المتصوفين اليهود، والذي يستحضره بعض رفاق دانتي (دينا كومباني، على سبيل المثال) باعتباره مادونا إنتليجينزا. وقد ربط الفلاسفة هذه الشخصية بملاك الوحي، وهو جبريل، أي الروح القدس؛ وعند السهروردي، يُشار إليه بـ"ملاك البشرية" (رب النور الإنساني). في الإسماعيلية، يصبح هذا العقل هو "آدم الروحي" (آدم روحاني)، أي الإنسان السماوي المعروف في مختلف مدارس الغنوص القديمة. وعلى هذا النحو، فهو بطل دراما لا مثيل لها في نشأة الكون عند الفلاسفة الخالصة، وهي دراما تجعله يهبط من المرتبة الثالثة إلى العاشرة بين الملائكة، وهي أصل كل تاريخنا الأسطوري 18 (انظر الفقرة السابعة أدناه).

ومع ذلك، لا تزال هناك نقاط اتصال أخرى بين الإسماعيلية وفلسفة السهروردي الإلهية للشرق والتي لا تزال بحاجة إلى شرح. هناك فكرة "الإمام"، بالشكل الذي تظهر به في مقدمة كتاب حكمة الإشراق. وهناك أيضاً مشروع "الثيوصوفيا الشرقية" (حكمة إشراقية أو مشرقية)، كما تصورها السهروردي نفسه. وبالعودة إلى مخطط ابن سينا (وهو مخطط فاشل، في رأيه)، يطرح السهروردي فكرة "المعرفة الشرقية"، استنادًا إلى مفهوم "الشرق" الذي لم يتم تسجيله على خرائطنا، ولكنه كان معروفًا جيدًا لدى العارفين (الغنوصيين). 19 ومن الغريب أن تعبيراً مماثلاً يمكن العثور عليه في كتابات آلان دو ليل.° استباقاً لمخطط الفيلسوف البيزنطي جيمستوس بليثون، رغب السهروردي في الجمع بين تعاليم أفلاطون وزرادشت. قد يبدو مشروعه أقل إثارة للدهشة إذا ربطناه بالطريقة التي تصورت بها النبوة الإسماعيلية الزرادشتية. بما أن تعاليم زرادشت، حجة الناطق الرابع، قد تم تحريفها من قبل خلفائه (انظر الفقرة 10 أدناه)، فقد كان لا بد من ظهور فكرة استعادة تلك التعاليم إلى نقائها الأصلي. كان ذلك مشروع شهاب الدين يحيى السهروردي شيخ الاشراق.

18 [استبدل هنري كوربن لاحقًا هذا المصطلح بالتعبير الهيرو- تاريخ، "التاريخ المقدس"، بسبب بعض سوء الفهم المحتمل لمصطلح "الأسطورة "].

19 راجع. مقدماتنا 1 و II الأعمال الفلسفية والصوفية للسهروردي (المجلد . المجلد الأول: مكتبة إسلامية. 16، اسطنبول 1945 [الطبعة الثانية. طهران - باريس، 1976] ؛ المجلد. الجزء الثاني: المكتبة الإيرانية، المجلد 2، طهران-باريس، 1952 [الطبعة الثانية، 1977]، [وفي الإسلام الإيراني ...المجلد 2.

20 "كما أن العقل في العالم الأوسع ينتقل من الشرق إلى الغرب ثم يعود إلى الشرق، كذلك ينتقل العقل عند الإنسان من تأمل الشرق، أي السماوي... ثم ينزل بالتالي إلى الغرب، أي إلى التفكير في الأمور الأرضية... ثم يعود إلى الشرق، لينظر مرة أخرى إلى السماوي،" Patrologia lat. , 21 0, 866. (أدين بهذا الفضل للسيدة م. ت. دالفيرني.) كان آلان دو ليل (النصف الثاني من القرن الثاني عشر) معاصرًا للسهروردي (توفي عام 1191).

4.

هنا لا يسعنا إلا أن نتذكر بشكل عام بعض المواضيع المشتركة بين جميع مدارس الغنوص - تلك التي، بالنظر إلى هذا التقارب الأوسع، يظهر فيها الإلهام الخاص الذي يحكم الغنوص الإسماعيلي بشكل أوضح. في البداية، هناك الموضوع الذي ذكرناه للتو: موضوع الألوهية المجهولة، التي لا يمكن التنبؤ بها، والتي لا يمكن وصفها، هاوية الصمت والتي هو أصل كل نشأة العوالم. تُشير المعرفة (الغنوص) الإسماعيلية، رافضةً أي استعارة مُستعارة من مفهوم "الأب"، إلى "المُبْدِع" - أي "المُنشئ" (انظر: προσοχή) - الذي يُنشئ أزليًا "البليروما" (دار الإبداع أو "عالم الصفا")، وتُجسّد الدراما الإسماعيلية الأزمة التي تحدث في هذا "البليروما"، والتي تُنسب إليها جميع أشكال المعرفة أعمال الخلق والخلاص العظيمة؛ ولكن هنا، تظهر هذه الأزمة بتنوعات وفروق دقيقة تُبيّن انشغالات العارفين الذين يتأملون، على وجه الخصوص، في مواد الوحي الإسلامي. إن شخصية الإنسان، المخلص، والعلاقة بين المسيح السماوي وتجلياته الأرضية، على سبيل المثال، لها نظائر في شخصية آدم الروحي (آدم الروحاني - الملاك الثالث الذي أصبح العاشر)، وفي علاقته بمن هو نظيره الأرضي، الإمام الذي يقود إليه جميع رفاقه من الأرواح، من دورة إلى أخرى، حتى الإمام الأخير الذي سيضع حداً لدورة الدورات، القائم (قائم القيامة، بالفارسية خوداوند راستاخيز) - وهنا أيضاً، فإن القوة الدافعة لهذه الدراما هي أيضاً التصور الغنوصي للأصل السماوي والوجود السابق للأرواح، كما يتضح جلياً من خلال الأنثروبولوجيا الإسماعيلية، التي هي في النهاية ليست سوى جزء من علم الملائكة. وهكذا ينشأ أيضاً تصنيف للأرواح يوازي التقسيم الكلاسيكي بين النفوس الروحية (العقلانية)، والنفسية (النفسانية)، والجسدية (الجسمانية). 21

بعد تحديد هذين المصطلحين، المعرفة الإسماعيلية ومعرفة العصور القديمة، يُمكننا إدراك أن هدفنا المتمثل في استكشاف علاقاتهما بعمق أكبر يفرض بالضرورة مهمة مزدوجة: اكتشاف دلائل انتقال فعلي، والكشف عن أوجه التشابه البنيوية ومعانيها - وهذه الأخيرة هي المهمة الخاصة بالباحث في علم الظواهر. في الواقع، إذا لم يستعن المؤرخ بالباحث في علم الظواهر في هذه الحالة،

21 راجع على وجه الخصوص ناصر خسرو، جامع الحكمتين، حرره. هـ. كوربين و م. موين (المكتبة الإيرانية , المجلد. 3), 1953، الفصل الحادي عشر، الصفحات . 135 وما بعدها، والمقدمة لـ Commentaire de La Qa.rida ... (أعلاه، رقم 4)، ص 83 وما بعدها.

نظرًا لندرة "الوثائق الأرشيفية"، فغالبًا ما سيضطر إلى الاكتفاء بفرضيات غير مثمرة. ومع ذلك، توجد بعض الحقائق التي قد تقودنا إلى تتبع الاتصالات الفعلية التي لا بد أنها جرت بين الغنوصيين المسيحيين وتلك الدوائر الشيعية المبكرة التي ساهم حماسها وشغفها في تشكيل بدايات الإسماعيلية.

يمكننا أن نبدأ بالتمييز بين ما يمكن أن نسميه، من جهة، اللقاءات بين النصوص، ومن جهة أخرى، الاتصالات بين الأشخاص. أما بالنسبة للأول، فتشمل هذه، على سبيل المثال، مقاطع توضح كيف تم التأمل في بعض النصوص المسيحية "الخفية" التي نشأت في بيئة غنوصية واستيعابها لاحقًا في بيئة "إسماعيلية". وفي وقت لاحق (الفقرة 5)، سيتم تناول مثال على علم الإسماعيلية الذي تم تطويره على أساس حلقة من أناجيل طفولة يسوع، وأي دراسة تتعلق بالعلاقات بين الغنوص الإسماعيلي و غنوص العصور القديمة يجب أن تولي اهتمامًا خاصًا لإعادة الظهور العرضية والمزيد من التطور لما يسمى بالأسفار "الأبوكريفية". لكن اللقاء لم يقتصر على تلك "الأبوكريفا". "كما يتجلى ذلك في شكل بعض المتغيرات التي تعدل النصوص القانونية للأناجيل، وهي متغيرات كانت معروفة ومقتبسة حرفيًا من قبل مؤلفي الإسماعيليين؛ لأن الروح التي تلهم تلك المتغيرات تبدو غنوصية أصيلة لدرجة أنه يجب على المرء أن يفترض أن علماء اللاهوت لدينا كان لديهم بعض المعرفة (شفهيًا، إن لم يكن كتابة) بنصوص لم نعد نمتلكها. علاوة على ذلك، في القرن الرابع/العاشر، أظهرت أعمال أبي حاتم الرازي (علم النبوة) وأبي يعقوب السجستاني (إثبات النبوة) معرفة مباشرة ليس فقط بالعهد القديم والعهد الجديد، ولكن أيضًا بالطوائف الدينية الأخرى (زرادشت، مرقيون، ماني، مزدك، بهفاريد، إلخ).

ومن الأمثلة اللافتة للنظر بشكل خاص الاقتباس الطويل الذي قدمه أبو يعقوب من فصل إنجيل متى (25: 46-35) الذي يعلن عن الدينونة الأخيرة للأمم على يد ابن الإنسان. إن تكرار نسخة مختلفة مرتين هناك يقلب تمامًا المنظور "الاجتماعي" الذي طوره النص الأصلي. بينما يقول النص القانوني: "في كل مرة فعلتم هذه الأشياء لأصغر إخوتي هؤلاء، فقد فعلتموها لي"، فإن النسخة التي يستشهد بها أبو يعقوب حرفياً تقول: "سيجمع الرب الصالحين والأشرار...". سيقول له الصالحون: متى كنت جائعاً وعطشاناً، ومتى كنت في السجن؟ ... فيقول لهم الرب: كلامكم صحيح، ولكن كل ما فعلتموه لأنفسكم (أو "لأنفسكم"، "لنفسكم": فقد فعلتموه

لي (أو "النفسي"). علاوة على ذلك، يعلق أبو يعقوب على هذا قائلاً: "هنا روح العالم (النفس كلية) هي التي تتحدث مع أرواحها، مع الأرواح الفردية التي تحتاجها للوصول إلى كل ما يشمله منزلتها؛ أي أنها تحتاج إلى القدرات العقلية التي تكتسبها الأرواح الفردية في هذا العالم من خلال الأشياء المحسوسة. " 22

يتميز هذا النوع من الصيغ بخصوصية ملحوظة تتمثل في استبدال ذكر كلمة "أخ" بذكر "نفسك"، أي روحك الخاصة (نفس). يُظهر تفسير أبو يعقوب السجستاني أن تأكيد هذا النص حدث بشكل عفوي بالنسبة لعالم لاهوت إسماعيلي. لكن طالما أننا غير قادرين على تحديد الأصل التاريخي ومصدر هذا المتغير - وهو أمر مهم للغاية لأنه يركز فهم نص الإنجيل على ذاتية الفرد - يجب علينا على الأقل تحديد العملية العقلية التي أدت إلى هذا الاستبدال والدافع الذي ساعد في فرض هذه القراءة. في هذا الصدد، يبدو لنا أنه قد يكون من الممكن إعادة بناء التفسير الغنوصي الذي قدم هذا الدافع، وفي الوقت نفسه فهم حدس مشترك بين الغنوصيين الإسماعيليين في مصدره.

يقدم الكاربوقراطيون تفسيراً لمقطع آخر في نفس الإنجيل (متى 5 :25 وما بعدها). = لوقا 12 :58-59) والذي، إذا تم استكماله بتفسير نفس المقطع في كتاب بيستيس صوفيا، يبدو أنه يضعنا على الطريق نحو الحل. هناك، الخصم الذي يجب على المرء أن يحرر نفسه منه بينما لا يزال يسافر معه (أي خلال حياته الأرضية) هو "الشيطان" الذي من المفترض أن يأخذ أمام القاضي (أي الحاكم الذي هو الديميورج) جميع تلك الأرواح التي غادرت هذا العالم في حالة غير مكتملة وغير نقية، حتى يتم إلقاؤها في السجن (أي جحيم الجسد الأرضي الجديد). 23 تشير بيستيس صوفيا إلى المعنى الذاتي العميق لهذا "الشيطان" عندما تُعرّف هذا الخصم بـ ἀντίμιμον πνεῦ μα، تلك الروح التي هي الصورة المشوهة للنفس، مصدر كل الشرور الكامنة فيها: إنها كالجسد الذي ربطته قوى الكواكب المعادية الأركونات بالنفس لحظة هبوطها، حين أسقوها من كأس النسيان. هذه الروح هي "الخصم" المذكور في آية الإنجيل، "الآخر في داخلي"، الأخ العدو الذي يجب على النفس أن تتحرر منه حتى -

22 كتاب الينابيع، ينبع 38 [ط. هـ. كوربن في الثلاثية الإسماعيلية، المكتبة الإيرانية، المجلد. 9, 1961]. لقد اختصرنا هنا الاقتباس الذي يقدمهأبو يعقوب ،والذي ينتهي بهذه الكلمات : " كل ما قمتم بهلأنفسكم، يبدو كما لو كنتم قد فشلتم في القيام بذلكلنفسي "

23 إيريناوس، ضد الهرطقة I, .25.4. انظر جي. آر. إس. ميد ، شظايا من إيمان منسي، ص .232

بعد أن تُلقي به على الأركونات - تظهر، كنور خالص، أمام القاضية التي هي عذراء النور. ما دامت هذه الروح تُسيطر على النفس، فلن تستطيع النفس أن تنعم بالسلام مع ذاتها، ولن تستطيع أن تُعيد اكتشاف وحدة وكمال كائن النور. وعلى العكس، فإن السلام مع الذات يعني تحديدًا التغلب على هذا الظل وإزالته. من هذا المنظور، يستطيع الغنوصي، سواء أكان كاربوقراطيًا أم غير ذلك، أن يقرأ ويفهم الآيات السابقة مباشرة (متى 5: 23 وما بعدها) على النحو التالي: "اذهب أولًا وصالح نفسك، ثم ارجع وقدم قربانك على المذبح". ففي النهاية، لا يمكن لأحد أن يكون مسالمًا مع إخوته (بالمعنى الدقيق لنص الإنجيل) ما لم يكن مسالمًا مع نفسه أولًا. وبذلك تتضح أولوية الحالة الذاتية جليًا: فقيمة حبك لا تتجاوز قيمة ذاتك. ومن ثم، فإن التعديل الذي يفرض هذه الأولوية (والذي قرأه أبو يعقوب بطريقة غير عادلة) ينبع ببساطة من التجربة العملية لهذا المبدأ الغنوصي: ماذا فعلت بنفسك ولنفسك؟ ويتوافق هذا التحول التفسيري، الذي تقودنا مراحله بهذه الطريقة من النص القانوني إلى النص الغنوصي، تمامًا مع العملية الذهنية التي يمكننا تحديدها في التعليق الموجز الذي قدمه أبو يعقوب.

ما يدركه أبو يعقوب في نص متى 25: 35-46 هو محادثة بين روح العالم وأرواحه، الأرواح الفردية التي يحتاجها للوصول إلى مكانته الحقيقية. بمصطلحات الإسماعيلية، فإن روح العالم هذه هي ديميورجنا، آدم الروحي، الملاك الثالث الذي كان بطل الأزمة في البليروما (انظر الفقرة السابع أدناه). كان هو الضحية - أول ضحية، ودون أن يدري - لـِ ἀντίμιμον πνεῦμα إبليس أهريمان المُخفي في داخله، الظلام الذي كان عليه التغلب عليه وقهره حالما يُدركه، ولكنه شلّ كيانه بشدة لدرجة أنه منذ تلك اللحظة الأولى تراجع سبع مراتب سماوية عن مستواه الأصلي. مهمة جميع أرواحه - أي جميع أولئك الذين أتوا إلى الأرض، وينتمون إلى البليروما الخاصة به (انظر الفقرة 7 و 9 أدناه) - هي مساعدته على استعادة تلك

24 **حول** هذا الأنثروبولوجيا ومصير الروح بعد وفاتها، بيستيس صوفيا، فصول في، 113 (الذي يحتوي على الاتّصال على مرقس 5: 25(1)، و 131.

25 تتفق هذه القراءة أيضًا مع متغير مهم آخر قدمه لنا الأوكسينوس " :عندما يكون هناك اثنان، فهما ليسا بدون الله. لكنني أقول ذلك حيثما هناك واحد فقط، أنا معه ". راجع إتش. جي. إيفلين وايت، قول يسوع من أوكسيرينكوس، كامبريدج، 1920، ص. 36، و Patrologia orientalis، IV، ص. 551. تمت مقارنة هذا المقطع بنص من الإنجيل وفقًا للمصريين والحرف الثاني من كليمنت، الفصل الثاني عشر : "عندما يصبح الاثنان (أي المذكر والمؤنث) واحدًا. "

المسافة. ومن هنا المسؤولية المشتركة لروح العالم وأرواحه، والذي هو هنا جانب إسماعيلي من "اللاهوت" الذي يميز المانوية. وهكذا، فإن ما تفعله كل روح لنفسها، تفعله أيضًا لهذا الملاك آدم، الشخصية الإسماعيلية للمخلص الذي يستعيد مكانته السماوية من دورة إلى أخرى (انظر الفقرة التاسع أدناه) من خلال مساعدة كل نفوسه التغلب على إبليس الخاصة بها. تتمثل هذه المساعدة في قيام كل نفس، بدورها، بإزالة إثمها الداخلي، إبليس أهريمان. 26 إن التحرر من هذا العدو هو إعادة اكتشاف الذات في وحدة الوجود (الجانب الذاتي من التوحيد الباطني)، والتحرر من أجل "الذات" - أي من أجل ذلك النور الذي يرتبط بالمريد لحظة انضمامه، والذي يجب عليه رعايته وتنميته. فالتضامن الذي يوحد الجسد الباطني، "معبد النور" للإمام، لا ينبع من سلطة جماعة اجتماعية سابقة؛ بل ينتج عن إقامة صلة شخصية مباشرة بين كل مريد والرتبة المقابلة (الحد) في البليروما السماوية. لذلك، كان هذا هو المعنى الأعمق للغنوص والأخلاق الإسماعيلية الذي أدركه أبو يعقوب في نص الإنجيل: "ما فعلتموه لأنفسكم...". ومن اللافت للنظر، علاوة على ذلك، أن قراءته لهذا المقطع تتوافق بشكل وثيق مع الطريقة التي كان سيقرأ بها أو يفهم بها عارف من القرن الثاني نص الإنجيل.

والآن، بالإضافة إلى هذه اللقاءات بين النصوص (كما يمكننا أن نستنتج من خلال إبراز اتفاقها الداخلي)، هناك شهادات أخرى، ربما تكون بنفس القدر من التلميح ولكنها لا تقل أهمية، تشير إلى اتصالات معينة بين الأشخاص. لا يمكننا هنا الخوض في شخصية ميمون القداح وابنه عبد الله، ولا في معنى وصفهما بأنهما "باردسانيين"؛ ولا يمكننا إصدار أي حكم بشأن دورهما الدقيق في تشكيل الإسماعيلية في مراحلها الأولى. بحسب ابن النديم، مؤلف كتاب الفهرس الذي كتب في نهاية القرن الرابع/العاشر الميلادي والذي تشتهر ميوله الشيعية، إذا كان هناك عدد كبير من البردسانيين في جنوب بلاد ما بين النهرين، فيبدو أنهم في عصره لم يعودوا موجودين إلا في شرق إيران (خراسان) وفي الصين (أي في آسيا الوسطى الصينية). مع ذلك، لا بد أنه كان لا يزال هناك عددٌ منهم في بلاد ما بين النهرين

26 أو بالمصطلحات الفلسفية التي أشار إليها أبو يعقوب: في توجه الروح نحو المحسوس من أجل "تجريدها من المادة" إلى المعقول والروحي. هذه هي عملية المعرفة وفقًا لـ "الفلاسفة" (الفارابي، ابن سينا، إلخ)؛ وهي تحديدًا ما يوحد العقل الفعال والنفوس التي ينيرها.

27 الفهري /ابن النديم، طبعة القاهرة، ص474.

في القرن الثاني/الثامن الميلادي، إذ كان أحد أبرز أصدقاء الإمام السادس، جعفر الصادق، وخلفائه المباشرين، على اتصالٍ بعددٍ منهم. وتستحق شخصية هشام بن الحكم دراسةً معمقة. 28 كان تلميذًا مُخلصًا للإمام جعفر، وصديقًا مُقربًا لعائلة البرمسيين، وعلى اتصال بمختلف العناصر غير المسلمة (الغنوصيين البردسانيين، والمانويين، والنسطوريين، واليهود)، وكان من أوائل علماء الدين الشيعة وداعمًا للإمامية الناشئة. ويشير عدد كبير من الروايات الشيعية إلى مكانته. إن امتلاك شخص يُمثّل البيئة الشيعية لهذه "الصلات"، بل وكونه وسيطًا بينهم وبين الإمام، يُشير إلى كيفية تمكن الأفكار والتأثيرات الغنوصية من التغلغل في كلٍ من التشيع والتصوف. 29

ومن بين الأحداث الأخرى التي تبرز كأحداث ذات أهمية خاصة، تفسير اقترحه أبو شاكر البردساني (الديساني) على هشام بن الحكم: "قال له: هناك آية من القرآن تعبر عن اعتقاد مشابه لما نؤمن به". "ما هي؟" "وهي: وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَٰهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَٰهٌ (43:84)". "30 ولما احتار هشام، أحال الأمر إلى الإمام، الذي كان رده (كما هو متوقع) حكيماً وغير مسيء. أما البردساني، فقد قصد أن كلمة "الله" المكررة مرتين في هذه الآية يجب أن تُفهم في كل مرة على أنها تشير إلى "شخص" مختلف. وكان قصده مبرراً تماماً من حيث الغنوص بشكل عام، إذ يبدو أنه لا يفعل أكثر من "إعادة" معنى الآية القرآنية إلى التمييز الراسخ بين الله المجهول و"الإله الثاني" (الأنثروبوس، إلخ)؛ وهذا التمييز يتطابق تماماً مع ما تنادي به الغنوص الإسماعيلي بين "المبِدِّع الأول" أو" البدئي.

لا شك أن المرء يتوقع أن يهاجم المدافعون الأرثوذكس في هذه المرحلة. وبالتأكيد، فإن الاتهام الموجه ضد الإسماعيلين بالاعتراف

28 **راجع** الإشعار الشهرستاني (ميلا/، طهران، 1288، ص 87)، الذي يضم تحت عنوان هشام بن الحكم ومدرسة هشام بن سالم الجواليقي.

29 انظر دبليو. إيفانوف ، المؤسس المزعوم للإسماعيلية، بومباي، 1946، ص 97-8.

30 انظر كوليني (أو كليني، وفقًا للاستخدام الإيراني)، الأصول من الكافي، طهران، 1334 هـ، المجلد. I, ص 128.

31 وفي هذا الصدد، فإن الآية القرآنية، المأخوذة في بساطتها "الظاهرية"، لا تقدم أي صعوبة : ألا يحمل أبو شاكر نفسه نفس الاسم في الكوفة والبصرة؟ لكن الباردساني لم ينخدع بهذا التبسيط؛ فقد لاحظ، ليس بدون فكاهة، أن هذا الرد كان "مستورداً من الحجاز".

بوجود "إلهين" يعود للظهور بشكل متكرر وممل. لكن إذا كان المذهب الأرثوذكسي قد هاجم بشدة فكرة وجود إله أعلى لا يمكن إدراكه لأنه يتجاوز كل صفة ومفهوم، فإنهم يبدو أنهم قد استاؤوا أكثر من ثنائية البليروما الأصلية: الزوج المتكون من العقل الأول والثاني، وهما الكائن الأصلي المنشأ (المبدع الأول) والانبثاق الأول، أي النوس والنفس. ويذكر البغدادي، في معرض حديثه عن كتاب المحصل (لمحمد النخشابي)، أن الباطنية تزعم أنه بما أن العقل الأول قد أنجب الروح، فإنهما معًا يحكمان العالم. ثم يُعرّف هذا المذهب، على نحوٍ غير دقيق، بأنه مذهب المازدية أو المجوس، الذين يعتقدون أن يزدان، بعد أن خلق أهريمان، يُدير العالم معه - يزدان هو خالق كل ما هو جميل وجيد، بينما أهريمان هو خالق كل ما هو سيئ وقبيح. 32 ولا شك أنه بخلطه بين يزدان (أهورامزدا) ، وربطه اقتران عقل النفس بالزوج المتناقض لأهورامزدا وأهريمان، زاد من أخطائه. في الواقع، كما ذكرنا سابقًا وسنناقش ذلك لاحقًا، يمكن اعتبار إحدى مراحل الكون الإسماعيلي مُماثلة لمخطط زرفاني؛ لكن هذه المرحلة، في النظام الإسماعيلي، تُغيّر لحظة الصراع الأولى لدرجة أن دراما الزرفانية القديمة تتغير جوهريًا.

أما الديلمي، فقد استشعر المخاطر التي قد يشكلها التوحيد الباطني على عقيدة الأرثوذكس، فاستنكر كذلك "الإلهين" اللذين هما العقل والنفس (العقل والنفس، السابق والتالي، القلم واللوح). بل إنه استنكر كل درجات بليروما العقل باعتبارها تعددًا للآلهة، إذ إن مكانتها الوجودية، رغم تسميتها "ملائكة" (ملائكة، فيرشتجان، كروبيم)، تفوق بكثير مكانة "الرسل" في علم الملائكة الشائع. في الواقع، يمكن القول إن هذه الدرجات من الحدود (الحدود، "الآفاق") تتخذ دورًا كأقانيم مماثلة لدور الأسماء الإلهية في فلسفة ابن عربي، تمامًا كما يمكن القول أن البردساني الذي كان كاتم أسرار هشام بن الحكم لا بد أنه كان لديه إدراك صحيح لتداعياتهم اللاهوتية.

32 **راجع** البغدادي، كتاب الفرق بين الفرق، محرر. محمد بدر، [القاهرة، 1910/1328 الصفحات. 277-8 [=الانشقاقات والطوائف الإسلامية، الجزء الثاني، ترجمة أ. س. بالكين، طبعة فيلي] !أدلفيا، 1978، ص 13 1].

33 **قارن .الديلمي، المذهب السري للباطنيين، تحرير .ر .**ستروثمان (مكتبة الإسلام، **المجلد**

11)، صفحات . 5-6 و 72-3

5

بالنظر إلى الوضع الحالي لمعرفتنا، فإن أوجه التشابه الهيكلية، بل وأكثر من هذه الاتصالات العابرة بين الأشخاص، هي التي يمكن أن تزودنا بمؤشرات واضحة ترسم مسارًا متصلًا من غنوص العصور القديمة إلى الغنوص الإسماعيلي. توجد هذه المؤشرات في أقدم عمل تم إتاحته لنا حتى الآن، وهو الرسالة الفارسية المذكورة أعلاه، بعنوان أم الكتاب، والتي يمكن ربطها بالقرن الثاني/الثامن على أساس أحد مواضيعها الرئيسية، وهي أسطورة سلمان. "بينما نتطلع إلى دراسة مفصلة، سنشير هنا إلى بعض مواضيعها الهامة بشكل خاص."

1. يُقدّم الكتاب على شكل نقاش تمهيدي بين الإمام الخامس، محمد الباقر، وثلاثة من تلاميذه المقربين أو "كائنات النور" (الروشنياري)، كما يسميهم الإمام. يروي الفصل التمهيدي قصة من طفولة الإمام الكريم، عندما كان معلمه، عبد الله صباح، يستعد لتعليمه القوى الحسابية والمعاني الرمزية للأحرف - أي الجفر، أو الأبجدية الفلسفية (التي لا يقل دورها أهمية في المعرفة الإسماعيلية عن دورها بالنسبة لعالم غنوصي مثل سمعان الساحر). ومع ذلك، مع الحرف الأول، الألف، تنعكس أدوارهم: يصبح المعلم الفقير، الذي تفوق عليه الآخرون في التعلم، تلميذاً، ويصبح الإمام الشاب مرشده. تكرر هذه القصة نقطة بنقطة ما ورد في إنجيل توما والتي تُعرف أيضًا من رسالة الرسل: 35، حيث تم استبدال الإمام الشاب بيسوع بكل بساطة. هذه حقيقة تساعد على تأكيد الملاحظة التي تم صياغتها في القسم السابق. هنا فقط، ليس الأمر مجرد النسخة الغنوصية من الإنجيل القانوني التي تم الاستشهاد بها وإعطاؤها قيمة من قبل مؤلف إسماعيلي؛ بل إن الإمامية نفسها هي التي، من خلال أخذ سرد من تلك الكتب المقدسة "الأبوكريفية" التي تحظى بتقدير كبير في الأوساط الغنوصية والمانوية، تكشف عن تقاربها مع علم المسيح لدرجة استبداله فعليًا.

2. ومن السمات المميزة الأخرى لهذا الكتاب البدائي للإسلام وجود مجموعات من خمسة، فيما يمكن تسميته "الخماسية"

34 انظر دبليو. إيفانوف، المزعوم . . . ، ص 164.

35 قارن أم الكتاب، الصفحات . ، إنجيل توما، الفصلان السادس والسابع (م. ر. جيمس، العهد الجديد الأبوكريفي، ص 51 و 56)، وإنجيل ماثيو الزائف الحادي والثلاثين (جيمس ، ص 77)، و رسالة الرسل (جيمس، ص 486). إيريناوس (ضد الهرطقات 1، 20، 1) أذكر هذه الحلقة من إنجيل طفل يسوع على أنها مفضلة بين الغنوصيين في المدرسة المرقونية. علاوة على ذلك، فإن الجفر ليست أكثر من علم الحساب الذي تم تطويره بالفعل بشكل كبير من قبل سمعان

الساحر ؛ راجع عيد التجلي الإلهي . . .، أعلاه، ص. 145 .

في علم الكونيات الخاص به." إلى الأبد، توجد خمسة أنوار، من خمسة ألوان، في بحر البيضاء، القصر السماوي لحدود الحدود". هذه الأنوار هي "أعضاء" (جوارح) وتجليات (ظهور) شخص نوراني واحد (شَخَص نوراني)؛ في صورة بشرية، على مستوى البشرية الأرضية (البشرية)، يظهرون في صورة محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين - أي "أصحاب الكساء الخمسة" (أصحاب الكساء)، الذين يُعد دورهم الإلهي أساسيًا أيضًا في معرفة المذهب الشيعي الإثني عشري.37 تحت بحر البيضاء، توجد تسع قباب (قبة أو ديوان: "السماوات") مرتبة بترتيب تنازلي، لكل منها لونها المميز (الزبرجد، النار، الأحمر، الزمرد، الأرجواني، الشمس، القمر، اللازورد، الماء). في كلٍّ منها، تتجلى خمسة أشخاص بالتتابع كنماذج ملائكية

لبحر البيضاء (أولًا جبريل، وميخائيل، وإسرفيل، وعزرائيل، وسورييل، ثم عقل نفط، وجد، وفتح، وخيال، إلخ)،38 حتى تصل هذه المجموعة الإلهية إلى تلك العالم المصغر التي هي "أرض القلب".

زماني دل). هناك، تتحد الأنوار الخمسة في الروح الناطقة للمؤمن الحق، وهي "سادسهم"، أو "وحدانيتهم"، أو ربهم. على كل مستوى، بما في ذلك تكرارهم المصغر، يمكن التعرف على هذه الأنوار الخمسة كمثال آخر مميز للإسماعيلية على المفهوم اللاهوتي الشهير لـ"الأعضاء". (في المانوية، الأعضاء الروحية الخمسة أو الشكينات الخمس، أو مساكن أو تجليات ملك جنة النور، أبناء الروح الحية الخمسة، عناصر النور الخمسة الذين هم أبناء ودروع أهورامزدا، الإنسان البدائي، عناصر أو فضائل الروح الخمسة في الإنسان الفرد - كل مجموعة من هذه المجموعات الخمس تُقابل رمزياً جميع المجموعات الأخرى. في معرفة بيستيس صوفيا، انظر الأمر الأول وقطاعات النور الخمسة، المبعوث الأعظم وأتباعه. في نظام باسيليدس، انظر الأقانيم الخمسة، إلخ.). 39 في غنوص بيستيس صوفيا، انظر الأمر الأول وقطاعات النور الخمسة، والمبعوث الأعظم وأتباعه الخمس. وفي نظام باسيليدس، انظر الأقانيم الخمسة، إلخ. 39 وفي السياق الإسلامي، علاوة على ذلك، كان يُطلق على أتباع

36راجع بالفعل ملاحظات ل. ماسينيون، أصل وأهمية الغنوصية في الإسلام (كتاب إيرانوس السنوي , 1937)، ص. 63--5.

37 خلاصة الفاطمية [للملا باقر كوجوري، طهران، 1318 هـ .ل]، ص . **840.f**ابن أبي

جمهور، كتاب المجلي، [طهران، 1324 هـ] ص . f479 يجب أن نذكر أيضًا التعليقات على الآية القرآنية 33:33 (تقديس آهل البيت، ظهور الملاك: "أنا سادسكم ").

38 للحصول على هذه الخماسية، انظر **دراسة تمهيدية لـ ...ناصر خسرو** (أعلاه، رقم 2)، ص.

91 وما بعده: إذا حافظ المرء على ما يعادل الثالوث الملائكي المذكور هناك،

فإن رابطة التبعية الإلهية هنا ستضع العقل والنفس في تطابق مع سوريل (أوربيل) وعزرائيل.

39 راجع هـ. ك. بويش، المانوية، مؤسسها ، عقيدتها، باريس، 1949، ص. 75، 77 وما بعده:، والملاحظات 297 و307؛ دبليو بوسيه، المشاكل الرئيسية للغنوص ، ص . ft:, 231ft:177

الخماسية الإلهية اسم خاص:

(الخماسيون). 40 [40]

بالإضافة إلى ذلك، يبدو كل واحد من هؤلاء الأشخاص الخمسة أو "الأعضاء" مدركًا في ذاته لجميع الآخرين. عبد الله صباح، معلم الإمام الشاب، وقد غمره الذهول من الحادثة التي تم تذكرها للتو، شرع في التأمل في حالة من النشوة في الظهور المتتالي للأقانيم الإلهية الخمسة. كل واحد منهم بدوره، معبراً عن نفسه بصيغة المتكلم المفرد، يتحدث كما لو كان في وحدة صوفية مع الآخرين، في كل مرة كما لو كان في نفس الوقت نفسه نفسه، بشخصيته الفردية، وكذلك جميع الآخرين. هنا، تعمل الفئة التي تحدد إدراك هذه الظواهر الإلهية كنوع من " التوحيد التعاقبي". 41 يتجلى حضور الكل في الفرد بشكل خاص في المصطلحات التي تُعلم بها فاطمة الرائي عن وجودها وحقوقها، وهي مصطلحات تجد مثالاً حياً آخر في المشهد الذي يُظهر فيه جبريل، ملاك الوحي، صورة الفردوس لأولئك الذين هم على وشك النفي من النور: تلك الصورة هي شخص فاطمة. 42

3. ومن الأمور الأخرى التي ترشدهم والتي ينبغي إبرازها هنا هي معارك سلمان السبع ضد الخصم، عزازيل، وجماعته. إن تأليه سلمان "الفارسي" أو "الطاهر" (سلمان فارسي، سلمان باك) إلى شخصية رئيس ملائكة يشير إلى جانب مميز من الغنوص الإسماعيلي البدائية، 43 بينما يذكرنا اسم الخصم تحديدًا بالذي يقود، في أسفار أخنوخ، ثورة الملائكة المجتمعين على جبل حرمون. 44 ومع ذلك، وبصرف النظر عن الأمر الإلهي الذي يوجه رئيس الملائكة ميخائيل لتقييد الملائكة المتمردين وإسقاطهم، والشعور بالصراع الرهيب الذي يتجلى في انعكاس رئيس الملائكة الذي تحركه الرحمة، 43 فإن مراحل الصراع هنا تتبع سيناريو خاص بها، يختلف تمامًا عن دراما

40 كشي، معرفة أخبار الرجال، بومباي ، بومباي، 1817، ص253.

41 راجع عيد التجلي الإلهي . ..، أعلاه، ص. 87 ؛ أم الكتاب، ص 39-43 من المخطوطة.

42 المرجع نفسه، ص 87، وأم الكتاب، ص 211: تجلس فاطمة على العرش ؛ يرمز تاجها وسيفها وأقراطها على التوالي إلى محمد وزوجها علي والإمامين الرضيعين الحسن والحسين. قارن بين جعفر بن منصور اليماني، محرر كتاب الكشاف. محرره ر. ستروثمان (بدون إذنه ،(أكسفورد، 1952، ص 35، 56-7 ؛ عيد التجلي الإلهي . . . ، أعلاه، ص. 87.

43 هذه هي السمة التي تميز طائفة السلمانية؛ انظر هـ. كوربن، كتاب الجليل دجابير بن حيان، (أعلاه، الحاشية 11)؛ L. ماسينيون ، سلمان باك ... (أعلاه، الحاشية 11)، ومباهلة ميديا وهيبردولي فاطمة، باريس، 1955.

44 **أنظر** أخنوخ الأول 6، ترجمه آر إتش تشارلز، أكسفورد، 1912، ص. 14، ن 2.

45 أخنوخ 68 : 11 : "لقد تصرفوا كما لو كانوا الرب".

أخنوخ. من المهم ملاحظة أن هذا "المقدمة في السماء" تحتوي بالفعل على الفكرة الكاملة لتلك "التاريخ الأسطوري" التي سيتم تطويرها لاحقًا في الرسائل العظيمة للفلسفة الإلهية. سبع مرات، يستجيب عزازيل للنداء المزدوج للاعتراف بـ "الملك العلي" وفي نفس الوقت لعبادة سلمان ـ في كل مرة بنفس التحدي والإنكار، حاملاً معه، في ذلك النفي، مجموعة من جنسه. مع كل رفض من هذه الرفضات، يتم تجريده من أحد تلك الإشعاعات الملونة التي تمثل الخاصية المحددة والشعار الخاص بكل قبة من قبة النور.

إذا كان بالإمكان القول إن سلمان هنا يتخذ دور رئيس الملائكة ميخائيل المذكور في سفر الرؤيا (رؤيا 12: 78 وما بعدها)، فيجب إضافة أنه أقرب إلى رئيس الملائكة ميخائيل الذي سيكون "ابن الله"، كما كان يُصوَّر في عقيدة البوغوميل. 47 في الواقع، هو الأمير السماوي العظيم (دوار، ص 139 في كل مكان) الذي يحجب ويكشف في آنٍ واحد الألوهية العليا؛ فهو بابها (باب) وحجابها (حجاب، ص 172). وبالتالي لن يكون من المناسب مقارنة هذا δεύτερος θεός؛ مع الديميورج عند مرقيون، الذي يعارض الإله الصالح والمجهول. لا يمكن أن تتوافق علاقة من هذا النوع مع وظيفة سلمان الأوفانية. بل على العكس، فإن هذا الدور الإلهي يجعله الإنسان السماوي (يا سلمان، أنت بابي وكتابي... أنت يميني... أنت رسولي وعرشي... أنت حارسي وأنت حارسي... روحي تتجلى من خلال حجابك... أنا ربك وأنت رب المؤمنين... أنت رب السماوات والأرض كلها،" ص 172). فهو ليس فقط كرئيس الملائكة ميخائيل الذي يأمر الملائكة بعبادة آدم، 48 بل هو نفسه الذي يُؤمر الملائكة بالسجود أمامه. 49 ويُوصف هذا الحدث بأنه "مقدمة في السماء" لدراما يتردد صداها على الأرض من دورة إلى أخرى. هناك في آن واحد علاقة نموذجية وتزامن بين معارك سلمان السبع والدورات السبع التي تشكل دورة كاملة من النبوءة. في فجر دورتنا، كرّر إبليس

46 [راجع الحاشية 18 أعلاه].
47 راجع هـ. سودربيرغ، دين الكاثار (أعلاه، الحاشية 10)، ص. 78 ؛ ح.-ج. بوتش و أ فايان، الرسالة ضد البوغوميل بقلم كوزماس لابريتر، باريس، 1945، ص 206.
48 وفقًا للحلقة الموصوفة في كتاب "حياة آدم وحواء" (الفصول من الثاني عشر إلى السابع عشر في كتاب ر. هـ. تشارلز، الأسفار المنحولة والأسفار الزائفة من العهد القديم، الجزء الثاني، صفحة 137)؛ وإنجيل برثلماوس، الجزء الرابع، 53 وما بعدها (م. ر. جيمس، العهد الجديد الأبوكريفي، ص .(178
49 أم الكتاب، ص 143 وما يليها ؛ القرآن 7: 10 [II] .

أهريمان، هذه المرة ضد آدم الأرضي، تحدّي عزازيل لسلمان، آدم السماوي. ولذا، تشعر كل دورة من الدورات الصغرى المنضوية تحت الدورة الكلية بوجود إبليس وجماعته الملعونة.

من المهم التأكيد مرة أخرى على أن مؤلف رسالة أم الكتاب كان على دراية جيدة بهذا التزامن الذي يميز علم النبوة الإسماعيلي (والذي يبدأ، في الرسائل اللاحقة، بـ "مقدمة في السماء" بطلها هو الملاك الثالث: انظر الفقرة 7 و **9**أدناه). إنه يدرك تمامًا الدافع الكامن وراء هذه الدراما، والذي يتم التعبير عنه بعبارات تجعل المرء في النهاية يواجه المعنى الباطني للتوحيد. يستحضر عزازيل ضد سلمان إلهًا يتجاوز كل السماوات، بلا شكل أو صفة أو وصف، إلهًا لا يظهر نفسه لأحد أو بواسطة أحد (ص 147). ومع ذلك، وفقًا لما يوضحه الإمام محمد الباقر ردًا على ذلك (ص 149)، فإن تسمية الله، أو قول "هو الله"، لا يمكن أن يكون لها أي مضمون إيجابي آخر سوى الظهور الإلهي الخماسي الذي يتجسد في شخص سلمان النوراني، وهو الظهور الإلهي الأسمى الذي كان في حد ذاته "غير مخلوق" (ناآفريده، نامخلوق ، ص 252)، ومع ذلك كان أول من أعلن إثبات التوحيد، برفضه ادعاء الألوهية لنفسه. هذا هو سرّ الظهور الإلهي تحديداً، السرّ الذي هو أيضاً مفارقتها.

بدون ظهور الله، يصبح الله مجرد غموض محض لا يمكن عبادته على الإطلاق. لكن إذا كان الظهور الإلهي ضروريًا، فيجب أن يتم ذلك على أنه تحول بشري تدركه الرؤية العقلية، على المستوى الملائكي لسلمان، وليس على مستوى التجسد المادي (انظر الصفحة 172، المذكورة أعلاه). علاوة على ذلك، إذا كان من الممكن توجيه العبادة نحو شخص متجلي، فذلك لأن هذا الشخص، برفضه الألوهية لنفسه، يجعل نفسه شفافًا للألوهية، التي لا يمكن عبادتها إلا من خلال هذا التجلي. إن ملجأ عزازيل ليس إلا لجوء اللاأدرية (تعطيل) إلى إله مجرد تمامًا، محروم من كل حجاب يمكن أن يجعله يظهر من خلاله. هنا، ومن خلال مفارقة لافتة للنظر، يتحد إعلان الإيمان الحرفي الأرثوذكسي مع النفي المطلق للملحد، لأن العقيدة التوحيدية الحرفية، برفضها الوظيفة الإلهية، تدمر شفافية الحجاب؛ فهي تخلط بين الحجاب والألوهية التي يتجلى بها، معتقدة أنه قد ينسب إلى الله ما هو مناسب فقط لحجابه. إن معنى وضرورة الظهور الإلهي يتجلى للغنوص الإسماعيلي من خلال ذلك "المقدمة في السماء"، الذي تأملت

فيه جميع مدارس الغنوص. يجعل الإسماعيلي من ذلك سر التوحيد الباطني، فبدون هذه الشخصيات الإلهية التي يعارضها الإمام في ادعاء عزازيل، فإن التوحيد سيهلك في انتصاره الخاص، من خلال الخيانة الأكثر دهاءً - تلك التي يفرض بها المرء على نفسه إنكار ذاته. هذا، في جوهره، هو الحدس الذي يكمن في نهاية المطاف في أصل الغنوص الشيعي وعلم الإمامة الخاص بها.

4. وأخيراً، من المناسب التطرق إلى جانب يأتي في ختام رسالة أم الكتاب والذي قد يسمح لنا ربما بالعودة إلى كتاب أخنوخ مرة أخرى. تهيمن على هذا الاستنتاج العلاقة العالم المصغر المذكور سابقًا، أي التطابق النهائي في الجوهر بين المخلص والنفوس التي يخلصها. وهكذا فإن كائنات النور، الروشانيين الذين يتحدث إليهم الإمام، لهم نفس الأصل وهم "أعضاؤه". في نهاية هذا الحوار التمهيدي، يتعلم التلاميذ أن كل عارف مدعو بدوره ليصبح هذا السلمان الذي يتخذ صفات رئيس الملائكة ميخائيل والأنثروبوس السماوي - لأن روحه الناطقة بأنوارها الخمسة، "ملاك الألف اسم"، ليس سوى "سلمان العالم المصغر" (سلمان عالم كوتشاك، ص 392-393). لا شك أن هذا بالنسبة لهم بمثابة كشف هائل مثل تلك اللحظة التي علم فيها إخنوخ أن "ابن الإنسان هو أنت" (إخنوخ الأول 71: 14).

أما بالنسبة للألوهية التي لا تزال مخفية وراء حجاب تجلياتها، فلا يمكن إعطاؤها اسماً أو صفة أو وصفاً. إن التسميات السلبية البحتة التي يلجأ إليها الغنوصيون ليس لها سوى هدف واحد: وهو الحفاظ على هذه الألوهية من أي تشبيه بنمط من أنماط الوجود المخلوق أو المنشأ. الإله الذي لا يُدرك ، في عظات كليمنتين)، الإله الذي لا يُسمى، كاربوقراطيس)، الذي لا يُوصف والهاوية، الذي لم يُولد، باسيليدس)، الإله الأعلى والمبدأ السابق - كل هذه التسميات لها ما يُقابلها في المصطلحات الإسماعيلية: المُنشئ (مُبدع)، سر الأسرار (غيب الغيوب)، "الذي لا يُمكن الوصول إليه بجرأة الأفكار" (مَنْ لا تَتَجاسَرُ نَحْوَهُ الخَواطِر)، إلخ.

50 قارن. دبليو. بوسيت ، المشاكل الرئيسية في علم النفس، [غوتينغن ، 1907] ص 84.

الخ. 51 لا يمكن أن ينسب إليه الوجود أو العدم، فهو ليس موجوداً، بل هو سبب الوجود. بل إنه يتجاوز الواحد، فهو "الموحد" (الموحد)، الذي يوحد كل الواحدات، والذي "يوحد" كل المونادات. وهكذا يتخذ التوحيد جانباً من جوانب المونادولوجيا: ففي الوقت الذي يفصل فيه هذا "الموحد" عن جميع الذين يوحدهم، فإنه يؤكده أيضاً من خلالهم. يجب على الموحد تجنب الفخ المزدوج المتمثل في التعطيل (اللاأدرية) والتَشْبِه (أي تشبيه المظهر بما هو مُظهَر). ومن هنا تنشأ الجدلية التي تتجلى في مرحلتين من النفي المزدوج:

فالمُنشئ هو العدم وليس العدم، وهو ليس في مكانه وليس ليس في مكانه، إلخ.52
وتتوافق هذه الجدلية مع العمليتين المزدوجتين:

التنزيه الذي "يُزيل" الأسماء والصفات من الألوهية العليا ليُنسبها إلى الحدود (السماوية والأرضية)، والتجريد الذي "يعزل" الألوهية أو يُفصلها أو يُعيد إسقاطها خارج هذه المظاهر. وبهذه الطريقة، تُؤسَّس الوظيفة الإلهية للكائنات وتُصان.

يعرّف ابن الوليد التوحيد بأنه "معرفة الحدود السماوية والأرضية (الدرجات أو "الحدود") والاعتراف بأن كل منها فريد في رتبته أو درجته، دون أن يرتبط بأي شيء آخر". وهكذا تشير الأسماء والصفات الإلهية إلى الأقانيم الملائكية وتجسيداتها الأرضية، وقبل كل شيء، إلى الأول بينهم، وهو البروتوكتيستوس (المولد الأول، الملك المقدس)، العقل الأول.في الواقع، هذا هو الاسم الأعظم ، واسم "الله" نفسه، الله 53 ينتمي إليه، تحديداً لأنه الحجاب، الذي حُفظ في شفافيته من خلال كونه مؤسس أول توحيد، برفضه ادعاء الألوهية لنفسه وبدلاً من ذلك إعادة إسقاطها فوق نفسه ـ تماماً كما فعل نظيره سلمان في رسالة أم الكتاب.

صحيح أن الإسماعيليين (كرماني، على سبيل المثال) هم أول من يعترف بما يدين به جدلهم حول الصفات الإلهية لجدل المعتزلة، لكنهم لا يقلون وعياً بالنقطة التي

51 لكل ما يلي، **راجع** .حميد الدين كرماني، راحات العقل، [عدة طبعات] الفصل الثاني بأكمله ؛ إدريس عماد الدين (الداعي اليمني التاسع عشر ،ت. 1468/872)، زهر المعاني، الفصول من الأول إلى الثالث (نسخة شخصية)؛ ابن الوليد (الداعي اليمني الثامن ،ت. 667/

K ,(268 1 المبدأ والمعاد [محرر. هـ. كوربن في الثلاثية الإسماعيلية، المكتبة

الايرانية المجلد 9، 1961].

52 راجع أبو يعقوب سجستاني، كشف المحجوب (أعلاه، رقم ،(5جميع الفصل الأول.

53 قارن. ر. ستروثمان، نص المعرفة الإسماعيلية، ص. 80 (اسم الإلهية فيقع إلى المبدع الأول).

ينتهي عندها اتفاقهم.54 وينتهي الأمر بالمعتزليين بالسماح لبعض الصفات البارزة بتحديد الجوهر الإلهي. علاوة على ذلك، حتى لو استمروا في اتباع جدليتهم، فإن فكرة الوساطة الإلهية (من قبل الملاك في البليروما، والإمام على المستوى الأرضي) لم يكن من الممكن أن تظهر على أساس مقدماتهم وحدها. إن علم الإمامة الإسماعيلي له جذور في مصدر مختلف تماماً.

كل هذه الثيوصوفيا تتكشف في نبرة عاطفية من المهم إدراكها، لأن العلامات التي تكشف عنها هي تحديداً تلك التي يمكن أن تساعدنا على فهم الصياغة الإسماعيلية المميزة للموضوع الغنوصي المعني هنا: التباين والصلة بين الإله الذي لا يعرف والشخصية الإلهية التي تتجلى في أبعد أفق يمكن الوصول إليه. ومن هذه المؤشرات أصل الكلمة الذي يحتفظ به مفكرو الاسم الإلهي للاسم الإلهي الله، وهو الاسم الذي يطلق في الواقع على العقل الأول، البروتوكتيستوس. وباعتبارهم يشتقون اسم "ilah" من الجذر wilah (إلاه = ويلاه)، فإنهم يرون هذا الاسم على أنه يشير إلى العاطفة العميقة والحزن الذي شعر به الملاك الأول وهو يتوق إلى معرفة خالقه (المبدع). بل والأفضل من ذلك، أنهم يأخذون كلمة ("الألوهية") كنوع من الرموز التصويرية، ويقرأونها (عن طريق إدخال تشد ذهنيًا) كما لو كانت مكتوبة al-hanniya (اسم مجرد مشتق من اسم الفاعل للشكل الأول من الجذر h-n-n): حالة شخص يتنهد من الحزن والكآبة. علاوة على ذلك، ليس الذكاء الأول فحسب، بل إن البليروما بأكملها، جامع علم الإبداع التي تشعر معها بنفس الشوق الحار، تستحق أيضًا نفس لقب "الألوهية" (, ["الشوق"]). إن ما يُعبَّر عنه في اسم الألوهية، الله، ليس قدرة مطلقة متألقة، بل هو حزن وحنين. "

هذه سمة لافتة للنظر، وهي السمة التي تميز بها الروح الإسماعيلية أسلوبها الأكثر حميمية في الإدراك. لعل، في ضوء ذلك، يبدو النجاح الزائل للثيوقراطية الفاطمية وكأنه حدث عابر، كما لو أن هذا النجاح السياسي تطلب خسارة روحية معادلة، والتي بدورها لا يمكن التكفير عنها والتغلب عليها إلا من خلال الهزيمة السياسية. من المهم أن الرسائل اللاحقة للتقليد الإسماعيلي الإصلاحي

54 راجع ناصر خسرو، جامع الحكمتين)أعلاه، رقم 21)، ص 52 -- 67، فصل يتعلق بالمناقشة مع المعتزليين حول التوحيد

55 راجع. ر. ستروثمان، نص الغنوص . . . ، ص. 80 (اقتباس من كرماني)؛ جلال الدين الرومي، المثنوي، 4، 11 69؛ لين، المعجم العربي الإنجليزي، 1، ص 83 (ولكن ببساطة بمعنى أن الله هو الملجأ الذي يتوق إليه المرء)؛ و هـ. كوربن، في الإسلام الإيراني ...، المجلد. الثالث، ص 9 - 149.

في ألموت تعيد اكتشاف هذه المواضيع من فترة ما قبل الفاطمية وتضفي عليها معاني جديدة، وأن الإسماعيلية في إيران قد نجت من خلال إعادة اكتشاف طريق التصوف.56 علاوة على ذلك، فإن أعمال الطريقة المستعلية، تلك التي كتبها دعاة اليمن في أعقاب العصر الفاطمي والتي تلخص أو تتوسع في الرسائل المكتوبة خلال العصر الفاطمي، لا تزال تحتفظ بأهميتها الدينية والفلسفية "الغنوصية" الكاملة، بغض النظر عن أي مراجع سياسية زمنية. يبدو بالفعل أن المفهوم الشيعي الأصيل للإمام، بالإضافة إلى بُعده الأخروي، ينطوي أيضًا على "عدم رؤية" الإمام في هذا العالم، أي نمط وجوده الروحي البحت. من الناحية العملية، بالنسبة لفرع المستعلي من الإسماعيليين، وكذلك بالنسبة لجزء كبير من النزاريين، فقد عاد الإمام إلى الغيبة، تمامًا كما هو الحال بالنسبة للشيعة الإثني عشريين.

7.

إن عاداتنا العقلية ستدفعنا إلى الحكم على معنى وفعالية المذاهب الروحية من خلال افتراض أن مؤلفيها كانت مهمتهم - إن لم تكن اهتمامهم الواعي - "صنع التاريخ"، وكأننا لا نستطيع الحكم عليهم إلا بالرجوع إلى "معنى التاريخ". ومع ذلك، فإن الدراما المعقدة للغنوص بشكل عام، وخاصة الإسماعيلية، من الواضح أنها تثير التساؤل حول "معنى" واتجاه ما نسميه التاريخ. في الوقت نفسه، فإن الطابع الفريد لتلك الدراما يجعلنا في حالة تأهب من أخطر سوء الفهم الذي قد نقع فيه إذا افترضنا، دون فحص أكثر دقة، أن أنماط الإدراك متطابقة على كلا الجانبين.

ما نعتبره حدثًا في التاريخ ربما تم اعتباره - وربما يتم اعتباره في هذه اللحظة بالذات - على أنه يحدث على مستوى التاريخ الأسطوري 57 وأن أهميته تكمن فقط فيما يتعلق بالتاريخ الميتافيزيقي. في مثل هذه الحالة، بعبارة أخرى، لا يمكن للمرء أن يستدعي "معنى التاريخ" دون التخلي عنه في نفس اللحظة، لأنه هنا في الواقع يتجاوز التاريخ. وبالتالي، فإن البنية الموضوعية للأحداث في حد ذاتها مختلفة تمامًا: فحقيقة التجسد في مركز التاريخ، على سبيل المثال، هي شيء، وحقيقة الظهورات التي تُدرك في اللحظة الحالية على أفق العالم الوسيط هي شيء آخر تمامًا. هذه

56 راجع أعلاه ، الحاشية **6.**

57 [قارن . الحاشية **18**أعلاه] .

إحدى أكثر الطرق تميزًا التي يمكن أن يدعونا بها الغنوص إلى التأمل في مواجهة الشرق والغرب.

يبدأ التاريخ الأسطوري للإسماعيلية بـ "مقدمة في السماء"، وقد تم ذكر إحدى نسخها هنا بالفعل، من رسالة أم الكتاب [الخلفية - الفقرة 5-3]. يختلف عرض هذا الدراما وفقًا لبنية البليروما؛ وقد وصلت تلك البنية إلى شكلها النهائي مع عمل حميد كرماني، حيث تنشأ "أورفية متساوية" بين البليروما السماوي (دار الإبداع) للإسماعيلية والبليرومأ للعقول العشرة التي وصفها الفلاسفة (الفارابي، ابن سينا). إن "الأصل" البدائي، رئيس الملائكة بروتوكتيستوس {المبدع الأول}، بدوره يعطي أصل الإنبعاث الأول (الإنبعاث الأول)، والذي يُشار إليه أحيانًا بالعقل الثاني وأحيانًا بالروح الكونية (النفس الكلية). من هذا الثنائي المكون من العقلين الأولين، العقل والنفس، ينبثق العقل ثالث (عقل ثالث)، وهو العقل الثاني (إنبعاث ثاني). هذا هو الذي يُطلق عليه اسم "آدم الروحي"، وهو بطل هذه الدراما التي كان سلمى بطلها في العرض الوارد في كتاب أم الكتاب. إن ما يشكل الدافع الأساسي لهذه الدراما، كما لاحظنا فيما يتعلق بتلك الرسالة، يتم التعبير عنه في إشارتها إلى التوحيد الباطني. يبدأ العقل الأول ذلك التوحيد من خلال التعرف على الفريد، أو بالأحرى موحد وجوده (أو ذاته، ذاك)، الذي هو فوق كل الفئات وكل الصفات. إن سلبيتها الخاصة، التي تتخذها بهذه الطريقة، هي في الواقع نفيها (لأنها ترفض الألوهية لنفسها)، وبذلك تصبح الحجاب، أو الأفق أو الحد الذي يشرق من خلاله الإلهي ويظهر للعقل التالي (تالي).

وهكذا، من مستوى إلى مستوى، من كل حد إلى ما يحده (محدوده) والذي بدوره يمثل الحد أو الأفق للذي يليه، يحافظ هذا التوحيد على البليروما بأكملها في حركة تصاعدية: كل حد ينسب الإله إلى ذلك "الحد" الذي يسبقه والذي هو الحجاب الذي يظهر من خلاله الإله له؛ وهذا الحد الأعلى بدوره يحيل الإله إلى "الحد" أو الدرجة التالية التي تسبقه. ولكن بعد ذلك "حدث" أنه في غيبوبة دوارة، أوقف آدم الروحي - الملاك الثالث، الذي أخفى كيانه الداخلي عزازيل إبليس (البطل الآخر لهذه الدراما في أم الكتاب) - هذه الحركة. ومثل عزازيل، وافق على الاعتراف بالمبدع، لكنه رفض الاعتراف بالدور الإلهي البارز للملاك الذي سبقه (سابقه). وهكذا كان أول من بين جميع

الكائنات يرتكب الخطأ المزدوج الذي هو في آن واحد خطأ الملحد والمؤمن الأرثوذكسي: إما أن يترك الإلهي في حالة عدم تحديد مطلقة (تعطيل)، أو أن يجعله محدداً. لكن بما أنه فشل في إدراك الوظيفة الإلهية للملاك الذي سبقه، فقد اضطر حتماً إلى الوقوع في التشبيه - وفي النهاية، من خلال وضع صفاته الخاصة على أنها صفات الألوهية الفريدة والعليا، اضطر إلى رفع نفسه إلى نوع من إلداباوث. إن الأسطورة التي تربط بهذه الطريقة الأزمة في البليروما بالتناقض الذي يقوض التوحيد في الدين الرسمي والظاهري هي أسطورة عميقة بشكل ملحوظ. ومع ذلك، فإن هذا آدم-الملاك الروحي ليس عزازيل، على الرغم من أنه كان يحمل في داخله دون علمه عزازيل-إبليس. إن الشك الذي يشعر به هو بالضبط الصعود إلى الوعي وإخراج الظلام الذي ظل مختبئًا بداخله، والذي يستطيع من ذلك الحين فصاعدًا أن يقهره ويرميه خارج نفسه. بطريقة ما، هو أشبه برئيس الملائكة ميخائيل الذي يحقق انتصاره على نفسه، أي على الخصم الكامن في داخله. هذه هي "حركة الزرفانيين" في علم الكونيات الإسماعيلي.

ومع ذلك، فإن عدم حركة هذا الملاك آدم قد تسبب في تأخير أو "تباطؤ" (تخلّف: يتم فتح مسافة بذلك داخل البليروما، وهي مسافة محددة بالكروبيم السبعة أو الكلمات الإلهية، والعقول السبعة الأخرى التي تتبعه (كل منهم هو "إمام" البليروما بأكمله). يتوافق عددها مع عدد الفترات السبع التي تحدد دورة النبوءة (وهو تزامن مماثل لتزامن معارك سلمان السبع). هذا الزمن الدوري هو الأبدية "المتأخرة" بسبب ذهول الملاك الثالث؛ فتراته هي "النبضات" الإيقاعية التي تشير إلى استعادة هذه المسافة والتأخير. بعد أن عاد إلى وعيه بمساعدة العقول الأخرى (مثل الأيونات التي تتدخل معًا من أجل صوفيا في الغنوصية الفالنتينية)، استقر آدم السماوي على مستوى لم يعد الثالث، بل العاشر (الموافق لمستوى العقل الفعال في مخطط الفلاسفة)، وهو مقياس "تخلفه". "لقد ألقى بظلامه خارج نفسه: على الأرض، سيشكل نسل إبليس أهريمان، بينما أولئك الذين يتبعونه في توبته سيكونون من نسله، نسل آدم السماوي." لكي يتمكن من مساعدتهم، تم تنصيبه كحاكم لعالمنا. وبالمقابل، فبمساعدتهم، من دورة إلى دورة - في كل مرة يقود فيها إمام - قيامة (قائم القيامة) إلى "معبد النور" الذي شكلته جميع أرواح النور

التي تنتمي إلى متأهلي كلايد - يتم رفع الملاك-الإنسان مستوى واحد نحو رتبته الأصلية. 58

حتى عند عرضها في أكثر سماتها العامة، فإن هذه "المقدمة في السماء" تسمح لنا بتحديد عدة نقاط. إذا استسلم هذا الملاك، الذي يجب أن يتولى لاحقًا وظيفة الديميورج، لدور إلداباوث خلال "زمن" هو أصل الزمن، فإنه لا يشترك مع تلك الشخصية في أي شيء آخر. إنه ليس على الإطلاق الديميورج بهذا الاسم (الذي ليس جيدًا ولا سيئًا، وهو مزعج إلى حد ما)، بل هو كائن من نور عطوف تجاه كائناته، والذي ينقذه بعد أن أنقذ نفسه. إنه الشخصية الإسماعيلية الأبرز للمخلص.

وبالطبع، فإن هذه الطبيعة الفريدة للزعيم الإسماعيلي تنطبق من باب أولى على سلمان، بطل رسالة أم الكتاب. هناك، كان إبليس عزازيل أيضًا عضوًا في البليروما، لكنه كان شخصية مختلفة تمامًا عن شخصية سلمان؛ بينما هنا لدينا إبليس مختبئًا في البداية داخل الملاك آدم، الذي اضطر بعد ذلك إلى انتزاعه من نفسه. لكن في كلتا الحالتين، يحدث ذلك داخل البلي روما: هنا أيضًا، تميل الغنوصية الإنبعاثية إلى إعادة استيعاب ثنائية المانوية والزرادشتية. 59 إن آدم الروحي ليس كغايومارت، الذي هاجمه أهريمان من الخارج وقتله؛ بل إن إبليس - أهريمان في الواقع - يظهر في إرادة آدم نفسه، ولكنه لم يستسلم له، بل انتصر عليه انتصارًا نهائيًا. كما أن آدم السماوي ليس إنسانًا بدائيًا تغمره المادة، بل كان الظلام فيه، لكنه طرده من نفسه. وأخيرًا، فإن ذلك الغموض في كيانه نتج عن ادعائه بصنع توحيد، وهو في الحقيقة ذلك التوحيد الأرثوذكسي الذي يدعي معرفة ما لا يُعرف. هذا إذن هو إبليس. وربما كان ذلك أيضًا نابعًا من العزم على التغلب على ذلك الشوق الحنيني إلى المجهول، ناسيًا أن الإلهي ، الفقرة السادسة أعلاه) هو في جوهره "حنين".

لأن هذه الأزمة تنشأ داخل البليروما، داخل كائن من نور، وليست مُحرَّكة من الخارج بواسطة قوة ظلام معاكسة موجودة مسبقًا، يمكننا أن نفهم كيف أن المدافعين الأرثوذكس، على الرغم من خطئهم، قد رأوا زرفانية هنا (حتى دون معرفة

58 يستند ملخصنا الموجز لهذه "الدراما في السماء" بشكل أساسي إلى كتب إدريس عماد الدين (الفصل التاسع) وابن الوليد المذكور في الحاشية 51 أعلاه. لمزيد من التفاصيل، انظر إلى دراستينا، وهما "الزمن الدوري ..." و"الظهور الإلهي ..."، أعلاه.

59 ج: دبليو بوسيه، مشكلة هاوبت. . . ، ص 106 وما يليها، 130 وما يليها، 208-9.

ذلك الاسم). يكفي الرجوع إلى القسم الذي خصصه الشهرستاني للزرفانيين والغيومارتيين لملاحظة مدى قربهم من البنية التخطيطية لعلم الكونيات الإسماعيلي. في كلتا الحالتين، من المؤكد أن كائناً واحداً هو الذي يولد القوتين المتناقضتين، ولكنه لم يعد هو الإله المطلق الأصلي. أصبح زرفان أحد كائنات النور، ملاكًا من ملائكة البليروما: وهو يقابل الملاك الثالث من ملائكة البليروما الإسماعيلي. في كلتا الحالتين، تتدخل الملائكة الأخرى للمساعدة في تحقيق النصر في المعركة ضد الظلام. في الإسماعيلية، تكون النتيجة انتصار الملاك على نفسه، وطرد الإبليس-أهريمان. من المؤكد أن جوهر إبليس الأساسي (سلبية المنكرين، والمعارضين، والعدد) متداخل أيضًا في الخلق الذي ينتجه الديميورج لمساعدة رفاقه من الأرواح. لكن هذا التداخل ليس بأي حال من الأحوال دليلاً على حكم مشترك متفق عليه، ولا يُعدّ بأي حال من الأحوال إضفاءً للشرعية على حكم أهريمان لعدد محدد من آلاف السنين. 60 ورغم هذه الاختلافات، يبقى صحيحاً في كلتا الحالتين أن الدراما الكونية نشأت من انقسام كيان كان في الأصل واحداً فريداً. إنه ظهور شك يُعبَّر عنه بظهور الظلام، ظلام هو البُعد والانفصال والتأخر: زرفان غير المحدود ينحرف إلى "زمن هيمنة طويلة"؛ والأبدية، "المتأخرة" بسبب شك الملاك الثالث، تنحرف إلى "زمن دوري" وهو زمن فداء العالم.

إن مفهوم هذا التخلف يسمح لنا بإبراز أوجه التشابه الهيكلية الأخرى. على سبيل المثال، تُقرّ دراما بيستيس صوفيا (الفصول 58-19) بمرحلتين: الأولى، يُحرر سوتير صوفيا من الفوضى، من براثن الأركونات وجراثيم مادتها، ويُسلمها إلى مكان أدنى من الأيون الثالث عشر؛ ولا يُدخلها المسيح إلى الأيون الثالث عشر إلا أثناء صعوده السماوي. 61 أو، في الغنوصية الفالنتينية:

يُحرر البطل الإلهي صوفيا الأسيرة في العالم السفلي؛ ولا تكتمل المرحلة الثانية والأخيرة إلا في نهاية عملية الفداء "التاريخية".

62 ووفقًا للمخطط الإسماعيلي، يتجلى هذا "التباعد" في تراجع (تخلف) الملاك الثالث، الذي "يتراجع" إلى المرتبة العاشرة. تقيس المسافة الفاصلة المكونة من سبعة مستويات

60 راجع زمننا الدوري ...، أعلاه، ص . 201 .411f ،f

61 راجع دبليو بوسيه، المشاكل الرئيسية . . . ، ص. 272. (لكننا لا نستطيع أن نفهم لماذا يجب اعتبار هذا تجميعًا، كما لو أن أسطورة خلاص صوفيا على يد سوتير قد تم ربطها بيسوع بشكل مصطنع، في حين أنها في الواقع صلة أساسية.)
62 المرجع نفسه، ص. 270 .

"نبضات" الفترات السبع لدورة النبوءة، والتحول من الزمن الأبدي للبليروما إلى الزمن التاريخي للفداء. لكن هذا الزمن الأخير ليس زمننا الخطي، واللامحدود، والمتطور. إنها دورية و"ملتوية": فهي تعود إلى أصلها وتعود إليه هي نفسها. لأنها دورة من الدورات، فهي وقت طقسي تظهر فيه نفس الشخصيات الرئيسية في كل فترة من فتراتها (في كل "مهرجان"، كما يقول إخوان الصفا): هذه الفترات تمثل المراحل المتعاقبة للخلاص.

إن صلة سوتير، كريستوس أنجيلوس، بالإنسان يسوع تتوافق مع صلة الملاك العاشر بالإمام. في وصف تكوين شخصية الإمام، تعيد الإمامية إنتاج علم المسيح الدوسيتي بطريقتها الخاصة. بينما تُعدّ إنسانية الإمام (ناسوت) نتاجًا لعملية خيميائية كونية شاملة، فإنّ ألوهيته (لاهوت) تُفسَّر بمصطلحات تُشير إلى تكرار صريح للموضوع المانوي لـ "عمود النور" أو عمود المجد. 63

إن "التباعد" الناتج في البليروما هو ميلاد زمن تاريخي "معناه" أو غايته هو تحرير العارف من التاريخ. وهكذا يتم إرساء التزامن بين الأحداث في البليروما وعلم النبوة المصحوب بعلم الإمامة. هذا أحد الجوانب الأصلية للغنوص الإسماعيلي. بينما يدمج في رؤيته مخططًا للخلافة النبوية مماثلًا لمخطط الأبيونية والمانوية، فإنه يشير أيضًا إلى اختلاف: هنا لم تنتهِ الخلافة بعد. لن ينال النبي الحقيقي راحةً إلا بمجيء الإمام الأخير، المُحيي (انظر الفقرة التاسعة أدناه). ومع ذلك، فكما أن صعود المسيح الأرضي إلى السماء يُشير إلى دخول صوفيا الايون الثالث عشر، كذلك فإن صعود كل إمام مع "معبد النور" الخاص به في نهاية دورة يُشير إلى الارتقاء التدريجي للملاك آدم وهو يعود إلى رتبته الأصلية.

8.

إنّ الإشارة المزدوجة التي ذُكرت للتوّ إلى موضوع صوفيا وعلم النبوة تُثير تساؤلاً حول وجود شخصية مماثلة

63 راجع فصل "الإمامة والدوسيتية"، في عيد التجلي الإلهي . . .،أعلاه، ص 103-17 ؛ وقارن بين بوسيت ، هاوبتبروهليم . ..، ص. 270: يتلقى يسوع الأرضي العنصر الهوائي أو الروحي لكيانه من صوفيا، العنصر النفسي من الديميورج، و "جسده الظاهري" ناتج عن خيمياء حدثت في العوالم العليا.

لصوفيا في الغنوص الشيعي عموماً. بمعنى ما، تجمع شخصية الملاك الثالث، المُخلِّص، بين دوري صوفيا والمُخلِّص. لكن الأمر لا يتوقف عند هذا الحد. تتجمع حول شخصية فاطمة، ابنة النبي الحبيبة والتي تنحدر منها سلالة الأئمة الأطهار، مواضيع ما يمكن تسميته بالفلسفة الشيعية. هناك مفارقة هنا: التناقض بين تمجيد شخصية فاطمة والوضع المتدني الذي كان بشكل عام نصيب المرأة في العالم الإسلامي. وهنا، سيُصنّف جزء من البحث الضروري ضمن علم النفس التحليلي. يقدم كتاب أم الكتاب بالفعل تفسيراً لهذا الوضع. عندما أظهر الملاك جبريل لأولئك الذين كانوا على وشك النفي من عوالم النور صورةً للجنة، والتي كانت هي فاطمة نفسها التي تشمل الخماسي الإلهي، سارع إبليس أهريمان إلى اتخاذ شكل امرأة (وأمر أتباعه باتخاذ هذا الشكل) لخداع الغنوصيين وإضلال رغبتهم في العودة إلى الجنة.64 وهكذا، يبدو أن الأنثى الأرضية تتعارض مع الأنثى السماوية. وعلى هذا المستوى الأخير يتم رفع شأن شخصية فاطمة. هي مجموع النورين، "ملتقى النورين" (النبوة والإمام، النبوة والولاية): ولهذا السبب فهي في مركز علم النبوة وعلم الإمامة في الغنوص الإسماعيلي. يُشار إلى الجانب المضيء للأنوثة من خلال القوة التي تُستثمر فيها والصفات الذكورية التي تُمنح لها، مما يعوض عن الوضع الذي يتم فيه الحفاظ عليها من قبل عالم أبوي على المستوى الاجتماعي. تم تمجيد فاطمة المتألقة باعتبارها فاطمة الفرير، فاطمة "الخالق" (بصيغة المذكر)، بمعنى "المؤهل"، "الشخص الموهوب بالوظيفة الإلهية البدائية (انظر رقم 42 أعلاه). يُلاحظ أن الغنوصيين الفالنتينيين كانوا يُطلقون على صوفيا اسمًا مذكرًا، وهو " ["الرب"]. 65 ويُعدّ هذا اللقب سمةً بارزةً في نصوص النصيري.66 ويمكن ربط بعض جوانبه، كما تمّ تناولها في التصوف، بتسمية النبيّ لابنته "أم أبيها". 67

تظهر فاطمة الزهراء كنموذج أصلي يتجلى في العديد من التكرارات، والتي تم ملاحظتها بعناية من خلال تصنيف

64 أم الكتاب، **ص** 212-13 ؛ قارن.- المراجع الواردة أعلاه، الحاشية 42 .

65 إيريناوس، ضد الهرطقة . 1، 5، 3؛ أم الكتاب، ص 40 و 60.
66 Tabardni, Festkalender, ed. ر.ستروثمان، [في: Der Islam 27، 1944-46،] فهرس s.v.؛ راجع قصيدة إبراهيم الطوسي الجميلة (ت. ق. 750/ 1350)، ترجمة ل. ماسينيون في عبادة فاطمة التشخيصية في الإسلام الشيعي (حولية إيرانوس، 1938) ، ص 167 وما يليها.
67 قارن. في الإسلام الإيراني . . . , 9-149. t. III, pp .

التأويل الإسماعيلي. بشكل عام، فإن الشخصيات النسائية التي تجسد هذا النموذج الأصلي، مثل فاطمة نفسها قبل كل شيء، هي تجسيدات عديدة للغنوص (علم الباطن، علم الحقيقة)، وللتلقين في هذه المعرفة، وللحياة التي تنفخها هذه المعرفة في "الموتى"، أي في أولئك الذين لا يعلمون ولا يدركون.68 وبالتالي، فإن رتبتها الباطنية أعلى من كل شيء من رتبة الحجة، "البرهان" أو الشاهدة على الإمام، بل إنها بديلة عن الإمام الذي، بامتلاكه التأويل، هو مصدر تلك الحياة التي تبعث الموتى. هذا الثنائي (الإمام والحجة) واضح بالفعل على مستوى البليروما، حيث يشكل الملاك الثالث، آدم الروحي (آدم الروحاني) اقترانًا مع حواء الأبدية التي يشار إليها باسم "خميرة الخلق الأول" ((الخَمِيرَة الإبداعية). هي في آنٍ واحد حنين آدم السماوي وعودته إلى جنته: هي التي تُنجب، دورةً بعد دورة، جميع أرواحه في الحالة الملائكية. 69 أما على الأرض، فنجد حواء، زوجة آدم، تُجسّد المحتوى الباطني للشريعة؛ فهي التي تعرف معانيها الكامنة في الرموز، ولذلك لا يستطيع آدم إتمام شريعة هذه الدورة بدونها. 70 يظهر لغز آدم وحواء هذا في جميع العصور: فكما أن الكعبة رمز للحجة، كذلك سفينة نوح (عليها السلام)؛ ولن ينال الخلاص إلا من يحلّ فيها. فمن خلال الحجة وحدها يُمكن للمرء أن يتصل بالإمام. مريم الكبرى، التي تُجسّد بدورها حواء السماوية، كانت حجة عيسى، لأنها هي التي فتحت أبواب المعرفة التي كانت مغلقة، بكونها أول من ناشد عيسى، سيد الشريعة الجديدة. وبالمثل، كانت فاطمة الكبرى حجة الإمام الأول في عهد آدم السادس (أي محمد: للاطلاع على هذا التذكير بالإبيونية، انظر القسم التاسع أدناه).

يسمح لنا هذا الاقتران بتفسير بعض المؤشرات المدهشة التي تميل إلى الإشارة إلى أنه في بعض الحالات، يشير هذا الحُجّة المؤنث إلى متأهل ذكوري. هذا هو الحال، على سبيل المثال، في عمل القاضي نعمان: تشير ولادة يسوع من عذراء إلى ولادته التأسيسية. خلال فترة غيبة الإمام، دُعي عيسى إلى مهمته من قِبَل متأهل تلقّى،

68 جعفر بن منصور اليمان, كاشف ص 98.
69 إدريس عماد الدين، زهر المعاني، الفصل العاشر ؛ الوقت الدوري ...أعلاه، ص 41 وما يليها

70 ناصر الدين طوسي، التصورات، [راجع الزمن الدوري . ..، أعلاه، ص. 42، ن. 49]، ص. 50 من النص الفارسي ؛ الزمن الدوري.. .، أعلاه، ص .46 ومايليها

71 جعفر بن منصور اليمان، كشف ص 97-98 ؛ على القيمة الحسابية للرقم 290، " شفرة" ظهور مريم في فاطمة، راجع ل. ماسينيون، لاموبالا.. .، (أعلاه، ن .43)، ص. f28

لهذا الغرض، دعوة ملاكه (حده السماوي): وهذا هو معنى ولادته الروحية "بلا أب".72 72 يتم تطبيق هذا التفسير بالمثل على حالات أخرى، ولكنه لا يؤدي بأي حال من الأحوال إلى استبعاد تام وبسيط للمؤنث. يبقى هذا الأمر: إما أن يظهر الجانب الأنثوي متخفيًا في هيئة بعض الصفات الذكورية، أو أن يظهر الجانب الذكوري في صورة أنثوية. في كلتا الحالتين، يكمن المعنى في رمزية الشمولية، وتكرار ضمني على الأقل لرمزية الخنثى (الذكورة المؤنثة عند أتباعه، والأنثى المذكرة عند يعقوب بوهمه): ما يُتصور هنا هو الجانب الأنثوي في وظيفته الروحية الخلاقة. هكذا ينبغي فهم الجانب الأنثوي الذي يُنظر من خلاله إلى الإمام عندما يُوصف بأنه "الأم الروحية" لأتباعه. 73 وبصفته صاحب التأويل، فإنه يُحقق ولادتهم الروحية، وبذلك يُجسد حواء آدم

الروحاني.

لهذا الأمر دلالة هامة في علم النبوة. وقد لوحظ أكثر من مرة أن علم النبوة الأبيوني استمر في علم النبوة الإسلامي عموماً. إلا أن هذا الامتداد يظهر بشكل أكثر أصالة في علم النبوة والإمامة عند الشيعة الإسماعيليين. كما نتذكر، يوجد هنا نسب مزدوج: نسب الأنبياء المُعلنين (ناطقين) الذين يُعلنون الأحكام الشرعية، ونسب الأئمة (في مجموعات من سبعة)، والذي ينشأ في كل حقبة من الوريث الروحي (الوصي) للناطق. يُشكل كل ناطق نوعًا من الاقتران مع وصيه (آدم-شيث، نوح-سام، إبراهيم-إسماعيل، موسى-هارون، عيسى-سمعان، محمد-علي)، مما يُجسد ثنائية العقل الأول والعقل الثاني (العقل والنفس). ولأن الإمام يُمثل المبدأ الأنثوي، كونه مصدر الولادة الروحية للمُريدين، فقد يميل المرء إلى مُقارنة هذا المخطط بالنسب المزدوج لعلم النبوة الأبيوني، بنبوته الذكورية التي أسسها آدم ونبوته الأنثوية التي بدأتها حواء. مع الأسف، كما نعلم، في الأبيونية، يُمثل هذا الخط الأنثوي نبوة كاذبة، عنصرًا شيطانيًا. وهكذا تتحول المقارنة إلى تمييز في هذه المرحلة،

72 القاضي نعمان، أساس التأويل، قصات **عيسى]**محرر. أرتمير، بيروت، 1960، ص . 299 وما يليها.] . وهنا قد نتذكر بشكل عابر التفسير الشخصي للغاية ليوجين أرو، الذي يرى أن "السيدات" في عمل دانتي تعني المنتسبين إلى فرسان الهيكل الألبيجنسيين.

73 ناصر - خسرو، جامع الحكمتين ،ص 24 2 ؛ وجه الدين، [محرر. غولارن رضا أفاني، طهران، 1977، ص . 322 وما بعدها].

لأن الإمامية الإسماعيلية لا تتفق إطلاقاً مع هذا الاستخفاف. 74 على العكس من ذلك، على الرغم من أنه صحيح أن مؤلفي العصر الفاطمي اختاروا عمومًا أسبقية الناطق على الإمام، إلا أن هناك ميلًا متكرر الظهور باستمرار في جميع الفرق الشيعية، أحيانًا سرًا وأحيانًا صراحة، إلى إثبات أولوية الإمام - أي أسبقية الولاية على النبوة. فاطمة هي بالضبط "ملتقى" هذين النورين.

9.

مع وضع هذا التحفظ في الاعتبار، لا يسع المرء إلا أن يعترف ببعض أوجه التشابه الملحوظة بين علم النبوة الأبيوني وعلم النبوة الإسماعيلي.

بعد أن تناولت أوجه التشابه هذه بالتفصيل في مكان آخر،75 سأذكر هنا فقط بعض المواضيع الأساسية. وهذه، قبل كل شيء، هي فكرة النبي الحق وأسطورة آدم. لا شك أن المرء يصادف فكرة تعاقب الأنبياء في النص القرآني وفي الحديث، لكن عدد الأنبياء الذين تم ذكرهم والترتيب الذي تم ذكرهم به ينطوي على عدد كبير من الاختلافات. في الواقع، لم يتم صياغة مفهوم التتابع الذي يستلزم التكرار، بالإضافة إلى التقسيم الزمني المحدد، بشكل صريح إلا في الغنوص الإسماعيلي. لقد ذكرنا سابقًا أن دورة النبوة تتميز بسبع فترات أو دورات جزئية (أدوار) تختتم بالإمام الأخير، القائم القيامة أو المحيي. تتوافق النطاقين السبعة مع "أعمدة الحكمة السبعة" أو "سباعية السر" كما هو موضح في علم النبوءات الأبيوني - أي كظهورات جديدة للمسيح الأبدي أو آدم - المسيح الذي كان أول شكل من أشكال ظهوره هو الإنسان الأول (انظر النص المذكور في الحاشية 71 أعلاه، حيث تم تسمية محمد، ناطق الدورة السادسة، بأنه "آدم السادس"). ومع ذلك، فإن موضوع النبي الحقيقي "المسرع إلى مثواه الأخير" يظهر في سلالة الأئمة، أكثر من سلالة الأنبياء. لا شك أنه من الطبيعي أن يسترجع التأمل بسهولة أكبر سلسلة الأنبياء في هذه الفترة الحالية مقارنة بتلك الخاصة بالدورات السابقة (كما أعيد بناؤها بمساعدة المواد الكتابية وغير الكتابية).

74 وهو يعترف، على سبيل المثال، بأسباب معينة لأولوية هارون على موسى. على الجانب الآخر ، راجع و. كوليمان، نصوص قمران المكتشفة حديثًا والمسيحية اليهودية لدى الإيدينيين الزائفين (الملحق 21 من مجلة العهد الجديد). ويس.)، ص . 39 و 41، اللذان يصران على حقيقة أن الأسينيين، من جانبهم، رفضوا تلك الراديكالية الإبيونية التي تضمنت كهنوت هارون في خط النبوءة الكاذبة.

75 أنظر عيد التجلي الإلهي .. .، أعلاه، §§1 و **2.**

يقابل فكرة المسيح الأبدي فكرة الإمام الذي يظل فريدًا وأبديًا من خلال أشخاص ظهوراته الإلهية. إلى عصمة آدم ، أولهم،

تتجلى "العصمة" التي تحفظ الأئمة الأطهار من أي ذنب أو عيب. وإلى فكرة المسيح باعتباره تجسيدًا لأسلافه، وموضع راحة النبي، تتجلى فكرة أن جميع القائمين الجزئيين "يُعاد تجميعهم" في آخرهم، قائم قيامة القيامة، الذي "معبده النوراني" هو مجمل أو اتحاد جميع القائمين الآخرين. يذكر جعفر بن منصور في كتابه "الكاشف"76 أنه وفقًا لشهادة جابر الجعفي، راوي الإمام الخامس محمد الباقر، فقد روى هذا الإمام أن جده، الإمام الأول علي بن أبي طالب، أعلن يومًا من منبر الكوفة: "أنا المسيح الذي يشفي الأعمى والأبرص، والذي يخلق الطير، والذي يفرق الغيوم (أي أنه المسيح الثاني، كما يقول جعفر بن منصور). أنا هو وهو أنا...".
هو وهو أنا). . . . في الحقيقة، المسيح هو القائم بالحق، هو ملك هذا العالم وملك العالم الآخر... إن عيسى بن مريم بضعة مني وأنا منه. (هو مني وأنا منه) 78 هو كلمة الله العليا (كلمات الله الكبرى). هو الشاهد الذي يشهد على الأسرار، وأنا ما يشهد عليه. هذا ما قاله قائد المؤمنين. في الحقيقة، أمر الله 79 مستمر (متصل) من أول أنبياء الله ورسله، من أول أئمة دينه إلى آخرهم. فمن أطاع آخرهم فكأنما أطاع أولهم، وذلك بسبب استمرار أمر الله هذا الذي ينتقل من الأول إلى خليفته المباشر وهكذا إلى الأخير. "هذا البيان، من بين العديد من البيانات الأخرى، يوضح بشكل أفضل جانب الإمامية الإسماعيلية الذي نؤكد عليه هنا."

إن فكرة خلو آدم من الخطيئة لها نتيجة واضحة تتمثل في تقارب بين علم آدم الأبيوني والإسماعيلي - مهما كان كلاهما بعيدًا عن المفهوم الكتابي والنمطية البولسية 80. تتوافق الدراما الإسماعيلية الكاملة

76 **انظر**كاشف ،الصفحات **8-9.** .

77 إشارة إلى القرآن 5: 110.

78 هذه هي بالضبط المصطلحات التي يعبر بها النبي عن نفسه فيما يتعلق **بعلي،**

غسيله راجع سفينة بحار الأنوار، الثاني، 192؛ كلامي بير، ص 79 و 84 من النص.

79 فيما يتعلق بـ أمر الله (أو أمر إلهي) = inyan elohi (الجوهر الإلهي)، انظر. هـ. ج. شوبس، أستراليا

العصور المسيحية المبكرة، توب إنجن، 1950، ص 205 وما بعدها.

80 للاطلاع على ما يلي، انظر. عيد التجلي الإلهي . .، أعلاه، §2 (علم آدم الإبيوني وعلم آدمالإسماعيلي)؛ إدريس عماد الدين، زهر المعاني، الفصل الثاني عشر ؛ ناصر الدين طوسي ، التصورات، **السادس عشر.**

للخروج من الجنة مع ذلك التفسير الذي ينسب دخول الشر إلى عالمنا ليس إلى سقوط الملائكة السماوية، بل إلى سقوط أبناء شيث، الذين اجتمعوا على جبل حرمون، والذين كانوا حتى ذلك الحين يعيشون "حياة الملائكة". الآية القرآنية 2 :28[30] ("إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ ...") تُفسر هنا على أنها محادثة بين الإمام الأخير لدورة الظهور (دور الكاشف) التي سبقت دورتنا الحالية من الغيبة (دور الستر) وتلاميذه. دفعت علامات الكارثة الوشيكة الإمام الأخير في تلك الدورة إلى توفير إعادة تأسيس الشريعة وضبط الخفايا، أي إخفاء تلك الحقائق في شكل ظاهري والتي لن تكون متاحة من الآن فصاعدًا إلا من خلال حجاب الرموز. ثم توالت الأحداث: نصب آدم الصغير (من قبل والده، الإمام الحنيد)؛ والأمر الموجه إلى "الملائكة" (أي إلى الحدود، "ملائكة الأرض") ليشهدوا على طاعتهم له؛ ورفض الإيمان، الذي تجسد آنذاك في الحارث بن مرة، الذي يمثل ظلام ذلك النفي والإنكار الذي طرده الملك آدم من نفسه أثناء "المقدمة في السماء". "كل هذه الدراما تنبع من حدس مركزي واحد: ليس "آدم الجزئي"، مؤسس دورتنا، هو المسؤول عن فقر ومعاناة عالمنا." إن أسباب الشر والموت أقدم بكثير من الدورة الحالية لتاريخنا. كانت خطيئة آدمنا "، أو بالأحرى خطئه، هي الاستجابة لاقتراحات إبليس بدافع الكرم تجاه إخوانه في الروح: فقد أراد أن يدعي لهم معرفة القيامة التي كانت لا تزال بحوزة أهل دور الكشف. لكن طلبه كان تعديًا، لأنه انتهك المهمة التي ستقع على عاتق القائمين. ومع ذلك، فإن توبة آدم، التي قُبلت، طهرته من ذلك الخطأ...

10

من المناسب ربط المفهوم الإسماعيلي لدورات النبوة، كما أشرنا إليه بإيجاز، بالمفهوم الذي نجحت الإسماعيلية في تشكيله للأديان الأخرى: أي مدى قدرتها على أخذها في الحسبان، وجهودها لدمجها ومنحها معنى ضمن دورة تاريخها الأسطوري. 81 علاوة على ذلك، ولأن علاقة الغنوص بالأديان الإيرانية،

81 [راجع الحاشية 18 أعلاه.]

ولا سيما الزرادشتية، كانت ولا تزال ضمن اهتماماتنا، يجدر بنا أن نذكر بإيجاز بعض المصادر التي توضح المعنى الذي أعطته الثيوصوفيا الإسماعيلية لزرادشت والزرادشتية. ينبغي أن يكون من الواضح أن المسألة المطروحة ليست ما إذا كانت الإسماعيلية هي عودة للزرادشتية: فهذا يعني الموافقة على المدافعين عن الأرثوذكسية (مثل البغدادي)، وكان ينبغي أن تُظهر ملاحظاتنا السابقة أحادية الجانب لتلك الأطروحة. من ناحية أخرى، فإن دمج الإسماعيلية للنبوءة الزرادشتية ضمن دورة النبوءة الكاملة يوضح كلاً من المسكونية في الثيوصوفيا الإسماعيلية والموارد التي وفرتها تسلسلاتها الهرمية المعقدة لبناء مخطط مرضٍ للتاريخ.

إننا مدينون بمعلوماتنا المتعلقة بهذا الموضوع إلى جدل حدث في القرن الرابع/العاشر الميلادي والذي تضمن أربع شخصيات إسماعيلية إيرانية عظيمة. كتب محمد النسافي (أو النخشابي، توفي عام 942/331) كتابًا بعنوان كتاب المحصل، ورد عليه أبو حاتم الرازي بكتاب تصحيحي بعنوان كتاب الإصلاح (تحتوي عدة فصول منه على مكمل قيّم في كتابه أعلام النبوة). رد أبو يعقوب السجستاني لصالح صديقه محمد النسافي بكتاب جديد هو كتاب النصرة. بدوره، حاول حميد كرماني إجراء تحكيم علمي في كتابه "كتاب الرياض". لن نتمكن من دراسة هذه الحلقة المهمة في تاريخ الفكر الإسماعيلي بعمق وتفصيل حتى يتم إعادة اكتشاف مخطوطة "كتاب المحصل". من ناحية أخرى، وبفضل أبو حاتم الرازي، يمكننا بالفعل تكوين فكرة عما نوقش بشأن قضية الزرادشتيين.

لم يكن الأمر بأي حال من الأحوال يتعلق بالطعن في مكانتهم كأهل الكتاب أو دحض مزاعمهم في تلك النقطة.82 بل كان الأمر محل تساؤل هو أطروحة محمد النسافي، الذي ربط الزرادشتيين بدين الناطق الثالث (أي إبراهيم) وربط بهذا الأصل بعض أحكامهم الدينية، مثل اتخاذ الشمس قبلة لهم أو ارتداء الزنار (أي الكوستي) كعلامة مميزة ورمزية لهم. يتميز كتابه "علم النبوة" بمعرفة مباشرة بالعهد القديم والعهد الجديد، بالإضافة إلى معرفة الطوائف الأخرى. نجد هناك، على سبيل المثال، رؤيا دانيال

التي تم تفسيرها على أنها تشير إلى تعاقب الديانات الأربع الكبرى (المازدية، واليهودية، والمسيحية، والإسلام). 83 إن التقييم الإيجابي

82 خلافًا لما قد يفترضه المرء من الإشارة المفرطة لـ و. إيفانوف في دراسات في الإسمالية الفارسية المبكرة، الطبعة الثانية،

Contrary might s
Studies in Early Persian Isma

للزرادشتية الذي أشارت إليه هذه التأويلية يؤكده كتاب الإصلاح. يؤكد هذا العمل الأخير في عدة مواضع على قصة تدخل الإمام الأول لمنع عمر من قتل المازديين: "لهم كتاب ونبي، وإن كانوا قد حرّفوا كتابهم". 84 ويلاحظ المؤلف أنه إذا لم يُعلن الإمام أن شريعتهم الدينية تعود إلى إبراهيم، فإن المازديين أنفسهم لا يدّعون ذلك. إنما يؤكدون أن لديهم نبيًا وكتابًا، لا أكثر. علاوة على ذلك، فقد مُنحت رتبة النبي صراحةً لزرادشت في عدة أقوال تُنسب إلى الإمام السادس وإلى النبي نفسه. ولهذا السبب سمح النبي للزرادشتيين بأداء واجباتهم عن طريق الجزية، بينما رفض السماح بذلك للعرب المشركين. 85

ما يعترض عليه أبو حاتم هو أطروحة محمد النخشابي التي تربط المازديين بدورة إبراهيم. 86 ما يعرفه من مصدر موثوق، تعلمه من أسلافه، هو أن زرادشت كان من اللاهيق، أي من الحجاج، المنتمين إلى دورة الناطق الرابع، وهو موسى. قام أحد خلفاء الإمام، خلال فترة غياب الإمام في ذلك الزمان، بتنصيب زرادشت، وكذلك كان الحال مع داود. وهناك العديد من الرموز التي يستطيع المريد فك شفرتها: منها، على سبيل المثال، أن أهل المازدية يمارسون الركوع العميق، الذي يرمز إلى رتبة الحجة، وليس السجود الكامل الذي يرمز إلى رتبة الإمام. وإذا ذكر المجوس أن نبيهم كتب لهم كتابًا من اثني عشر ألف مجلد (الجلاد)، فهذا أيضًا تلميح إلى أنه كان أحد الحجج الاثني عشر الذين أُرسل كل منهم إلى إحدى الجزر الاثنتي عشرة. وأخيرًا، يستطيع مؤلفنا أيضًا أن يُضفي معنىً باطنيًا على الزنار (أي الكوستي)، وهو الحبل المقدس الذي يرتديه الزرادشتيون حول خصورهم (يؤكد أبو حاتم أن هذه في الواقع إحدى وصفات زرادشت، وليست من وصفات إبراهيم): تشير العقد الأربع (عقدة العهد) على التوالي إلى الناطق الرابع والخامس والسادس والسابع - وهذا الأخير هو القائم، صاحب الدور أو "سيد الدورة" الذي يُلخصها بالكامل.87

83 انظر أعلام الأنبياء [محرر]. صلاح الصاوي، طهران، 1977، ص 52 و]؛ راجع سداسي عالم الدين في ناصر خسرو، جامع . . . ، ص. 165.
84 على ما يلي، راجع كتاب الإصلاح، ص 43-5 (نسخة شخصية).
85المرجع نفسه ؛ راجع الأحاديث المجمعة فيالسفينة ' la II، 527. وبالتالي فإن الموقف الذي اتخذه ناصر خسرو في وجه الدين، ص 333 وما يليه] غير نمطي تمامًا.
86 وبالمثل بالنسبة لكلام بير (ص 65)، كان زرادشت حجة للإمام، الذي ظهر في نهاية فترة إبراهيم.

نحو من كان أساس الإمامة. وهكذا يميز أبو حاتم بدقة بين قضيتهم وقضية زرادشت. ويوضح أبو يعقوب السجستاني أن مزدك وبهافريد أضافا وصفاتهما الخاصة إلى وصفات إبراهيم (لأن دين زرادشت بالنسبة لأبي يعقوب، كما هو الحال بالنسبة لصديقه محمد النسافي، كان دين إبراهيم)، بنفس الطريقة التي أضاف بها ماني وبارديسان ومرقيون أفكارهم إلى أفكار يسوع، معتقدين أنهم كانوا يقومون بعمل المجددين. باختصار، كان أول هؤلاء، فيما يتعلق بالزرادشتيين، بمثابة ما كان عليه الصابئة المضللون فيما يتعلق بالمسيحيين.

من الواضح أنه كان من الصعب توقع حدوث إعادة تأهيل علني أو إعادة تقييم لأسماء هذه الشخصيات، التي غالباً ما يتم اختزال مذاهبها إلى صيغ مكثفة بدقة أو أقل. إن المشكلة التي شكلها وجود طوائفهم بالنسبة لعلماء اللاهوت لدينا كانت مختلفة تمامًا عن حالة الزرادشتيين باعتبارهم أهل الكتاب. ومع ذلك، فقد جذبتهم بما يكفي لهشام بن الحكم لإقامة تلك "العلاقات" التي ذكرناها سابقًا هنا (الفقرة الرابعة). والأهم من ذلك كله، إعادة تنشيط تلك المواضيع النموذجية التي حدثت بحرية، إذا جاز التعبير، تحت غطاء عدم الكشف عن الهوية. لنختم بهذا المثال: يحلل أبو يعقوب السجستاني بالتفصيل التوافق الرمزي بين الفروع الأربعة للصليب المسيحي والكلمات الأربع التي تشكل الشهادة. ثم يتأمل في سر ليلة القدر، التي يُحوّل نورها الغامض كل شيء، عندما يظهر فجأة أمام عقله رؤية الصورة -التي يمكن التعرف عليها تمامًا بالنسبة لنا- لـ "صليب النور" المذكور في أعمال يوحنا والمانوية 92

كان هدفنا هنا هو فقط تجميع بعض المؤشرات وجمع بعض المواضيع، وليس على الإطلاق رسم نظام تصنيفي سيكون بالضرورة سابقًا لأوانه، بالنظر إلى الحالة الحالية لمعرفتنا. ومع ذلك، يمكن للمرء أن يتوقع بالفعل النطاق الأوسع الذي سيُمنح لقطاع كامل من علم الأديان في ذلك اليوم - دعونا نأمل أن يكون ذلك قريباً - عندما نتمكن أخيراً من دراسة تلك النصوص القبطية الغنوصية، التي تم اكتشافها بالفعل منذ حوالي 10 سنوات، بالاقتران مع النصوص التي لا تزال المجموعات الإسماعيلية تحتفظ بها. لم تولد الغنوصية في الإسلام في العصور الوسطى، ولا هو مجرد بدعة مسيحية من القرون الأولى لعصرنا؛ بل هو شيء كان موجودًا قبل المسيحية بفترة طويلة. كان هناك غنوص في المسيحية؛

91 أ'الام، ص. [69 وما بعدها].

92 كتاب الينابيع: ينبع 31 ؛ **راجع** عيد التجلي الإلهي . . .، أعلاه ، ص . 101- 2.

وكانت هناك معرفة، وربما لا تزال موجودة، في الإسلام - وربما تُتيح لقاءً روحياً غير متوقع بين الشرق والغرب. فالغنوص نفسه، بكل أشكاله وتنوعاته، يستحق أن يسمى ديناً عالمياً.